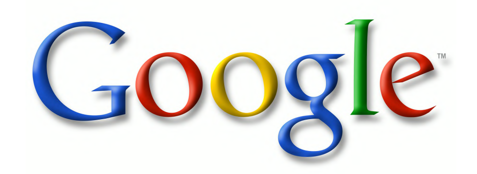
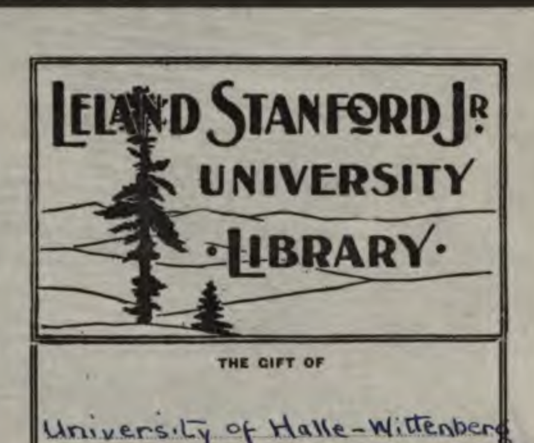



LELAND STANFORD JR.
UNIVERSITY
·LIBRARY·
THE GIFT OF
University of Halle-Wittenberg

GOETHES MAHOMET-PROBLEM

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT
HALLE-WITTENBERG

VORGELEGT

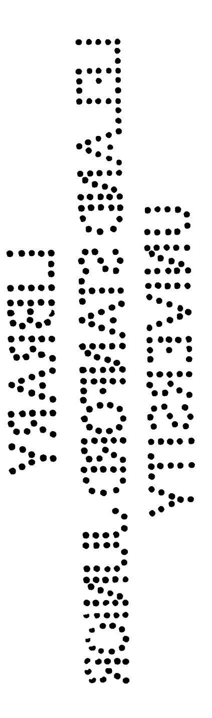
VON

FRIEDRICH WARNECKE
AUS BURGSTEMMEN

HALLE A. S.
DRUCK VON EHRHARDT KARRAS
1907

Referent: Herr Prof. Dr. Strauch.

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Februar 1907.



Meinen Lehrern

den Herren

fessoren Strauch und Saran

gewidmet.

Inhalt.

Literatur.

Almanach der deutschen Musen auf das Jahr 1774. Leipzig, Schwickert.

Bayle, Dictionnaire historique et critique.

Bernays, M., Der französische und der deutsche Mahomet. Schriften zur Kritik und Litteraturgeschichte 1, 97 ff.

Bielschowsky, A., Goethe. Zwei Bde. München 1895. 1904.

Carel, G., Voltaire und Goethe als Dramatiker. Zwei Programme der Sophienschule zu Berlin 1889. 1898.

Danzel, W., Über Goethes Spinozismus. Ein Beitrag zur tieferen Würdigung des Dichters und Forschers. Hamburg 1843.

Düntzer, Goethes Westöstlicher Divan. Leipzig 1878.

— Goethes lyrische Gedichte I. Leipzig 1875.

Funck, H., Goethe und Lavater. Schriften der Goethe-Gesellschaft Bd. 16. 1901.

— Zum 14. Buch von Goethes Dichtung und Wahrheit. Zeitschrift für den deutschen Unterricht 14, 732.

Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung 4, 431.

Göttinger Musenalmanach für das Jahr 1774. Göttingen, Dietrich.

Grimm, H., Goethe. Vorlesungen gehalten an der Kgl. Universität zu Berlin. Berlin 1876.

Guion, Madame J. M. B. de la Mothe: Les Opuscules spirituels. Cologne 1720.

La Harpe, Commentaire sur le Théâtre de Voltaire.

Heinzelmann, W., Goethes Odendichtung aus den Jahren 1772—1782. Vortrag in der ordentlichen Sitzung der Königlichen Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt am 9. Juni 1898.

von der Hellen, E., Goethes Gedichte. Jubiläumsausgabe Bd. 1.
Herder hg. von B. Suphan Bd. 7.
Hering, Spinoza im Jungen Goethe. Diss. Leipzig 1897.
Jacobi, F. H., Von den göttlichen Dingen. 1811.
Jacobi, M., Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi. Leipzig 1846.
Klopstock, Messias.
— Beste Art über Gott zu denken. Sämtl. W. (Göschen 1823) 11, 207—216.
— Drey Gebete. Back & Spindler 5, 109—122.
Kramer, Beiträge zur Geschichte A. H. Franckes. Halle 1861.
Krüger-Westend, H., Goethe und das Arabische. Goethe-Jahrbuch 24, 244.
— Mahomed in der deutschen Dichtung. Beilage zur Post vom 17. Mai 1903.
Lindner, Th., Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1901.
v. Loeper, Dichtung und Wahrheit. Hempelsche Ausgabe Bd. 22.
— Goethes Gedichte. Bd. 2 (Berlin 1883), 46. 313.
Marraccius, L., Alcorani Textus universus. Patavii MDCXCVIII. fol.
Meyer, R. M., Goethes Dichtung und Wahrheit. Jubiläumsausgabe Bd. 22—25.
— Goethe. Geisteshelden hg. von Bettelheim Bd. 13—15.
Meyerlin, M. D., Koranübersetzung. Frankfurt a. M. 1771.
Michaelis, J. D., Arabische Grammatik. 2. Aufl. Göttingen 1781.
Morris, M., Swedenborg im Faust. Euphorion 6, 505.
Münch, W., Goethe als Übersetzer Voltairescher Tragödien. Herrigs Archiv 57, 383 ff.
Oelsner, K. E., Mohamed. Darstellung des Einflusses seiner Glaubenslehre auf die Völker des Mittelalters. Eine Preisschrift, welche von dem französischen National-Institut der Wissenschaften am 7. Juli 1809 gekrönt wurde. Aus dem Französischen übersetzt und mit Zusätzen des Verfassers vermehrt von E. D. M. Frankfurt a. M. 1810.
Petzsch, R., Goethe-Jahrbuch 23, 206.

Prutz, H., Über des Gautier von Compiègne Otia de Machomete. Sitzungsberichte der philos.-philol. u. hist. Klasse der K. B. Akademie. München 1903. S. 65—115.
Saran, F., Deutsche Verslehre. München 1907.
Schäfer, J. W., Goethes Leben. Bremen 1851.
Schelling, J. W. S., Denkmal der Schrift des Herrn Jacobi etc. 1812.
Schlegel, Deutsches Museum Bd. 1. 1812.
Schöll, A., Briefe und Aufsätze über Goethe. Weimar 1846.
Spinoza's Sämmtliche Werke, deutsch von Auerbach. 1871.
Witkowski, G., Cornelia, die Schwester Goethes. Frankfurt a. M. 1903.

Goethe ist nach der Weimarer Ausgabe zitiert: das Mahometfragment daselbst Abt. I, 39, 187 ff.

Einleitung.

Der Mahomet hat Goethe fast solange beschäftigt, wie sein Lebenswerk, der Faust. Schon in der zweiten Frankfurter Zeit beginnt der Dichter den Koran zu studieren. Als Beweis führt Düntzer (Divan S. 4) ein Zitat an, das in einem Briefe Goethes an Herder aus dem Juli 1772 steht (2, 17). Der terminus ad quem für das Fragment läßt sich durch folgende Erwägungen bestimmen.

Schaefer (Goethes Leben S. 177) gebührt das Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, daß Mahomets Gesang im Göttinger Musenalmanach für das Jahr 1774 steht. Dieser Almanach lag aber schon am 18. Oktober 1773 gedruckt vor. An diesem Tage schrieb Goethe an J. Fahlmer (2, 111): „Der Musenalmanach von Göttingen ist recht sehr gut dies Jahr. Sie werden viel wahres und warmes finden. Auch einige Ding wo nicht von mir, doch die ich Ihnen gelesen habe."

Andererseits ist urkundlich zu beweisen, daß dieser Almanach im Herbst 1773 erschienen ist.

Der Almanach der deutschen Musen auf das Jahr 1774, Leipzig im Schwickertschen Verlage, bringt nämlich unter der Überschrift: „Notiz poetischer Neuigkeiten vom Jahre 1773" auf S. 36 folgende Rezension: „Poetische Blumenlese auf (für) das Jahr 1774, Göttingen bey Dietrich, 16. Unter den Ungenannten hat ein Herr R.. sieben Minnelieder, ein L. M. zärtliche Gesänge, und ein X angenehme Kleinigkeiten geliefert. Sehr originell sind: Der Wanderer S. 15, der Gesang S. 49, An den Mond S. 83." Daß mit „der Gesang S. 49" Mahomets Gesang gemeint ist, kann nicht bezweifelt werden. Titel und Seitenzahl stimmen zu dem Göttinger Almanach.

Das ist alles, was man, zunächst über die Veröffentlichung des Gedichtes, mit Sicherheit feststellen kann. Wie dasselbe nach Göttingen gekommen ist, läßt sich nicht mehr nachweisen. Düntzer (Divan S. 4) glaubt, daß Mahomets Gesang schon im April 1773 von Kestner an Boie mitgenommen wurde. Er stützt sich auf einige Briefe Goethes an seinen Hannoverschen Freund (2, 85. 86. 87), in denen von einem Paket gesprochen wird, das an Boie besorgt werden soll. Was in dem Paket gewesen ist, läßt sich aber nicht ermitteln. Ähnlich verhält es sich mit Loepers Ansicht (Dichtung und Wahrheit III, 432). Danach soll Merck das Gedicht vorher schon mitgenommen haben. Heinzelmann (Goethes Odendichtung S. 222) setzt das Gedicht für den April 1773 an; er stützt sich dabei vielleicht auf Düntzer.

R. M. Meyer (Jubiläumsausgabe 24, 303) sagt: „Mahomets Gesang hatte Boie schon 1773 für den Musenalmanach erhalten, in dem er aber erst Herbst 1774 erschien.“ Meyer hat in diesem Falle nur Loepers Kommentar zu Dichtung und Wahrheit benutzt; in seiner Gedichtausgabe hatte Loeper richtig den ersten Druck für 1773 angegeben (II, 313). Meyer selbst schreibt in seiner Goethe-Biographie (S. 106): „Mahomet entstand schon 1773.“

Im Jahre 1800 erschienen in den Propyläen: „Einige Scenen aus Mahomet, nach Voltaire von dem Herausgeber“, als Vorläufer der vollständigen Bearbeitung von 1802. In Dichtung und Wahrheit (28, 295 f.) kam Goethe dann 1813 auf das, von ihm für verloren gehaltene, alte Fragment zurück. Im Jahre 1819 erschienen bei Cotta als Anhang zum West-östlichen Divan die Noten und Abhandlungen, von Goethe eigenhändig mit „Besserem Verständniß“ bezeichnet (7, 263). Sie enthalten nochmals eine Betrachtung über den arabischen Propheten (7, 32 f.).

Von dem, was vorliegt, interessiert vor allem das Verhältnis des von Schöll wieder aufgefundenen Fragments (39, 387) zu Goethes Ausführungen hierüber am Ende des vierzehnten Buches von Dichtung und Wahrheit. Wie weit ich bei der Untersuchung dieses Problems die Forschung nützen konnte, zeigt bereits die Chronologie von Mahomets Gesang. Hinzu kommt nur noch eine Textberichtigung von Petzsch.

Hering (Spinoza im jungen Goethe, Leipzig 1897), der, wenn auch in anderem Zusammenhange, das Fragment streift, hat dabei doch des Dichters Leben zu wenig berücksichtigt, um im Einzelfalle richtig urteilen zu können. Das Verhältnis zu Spinoza ist von ihm richtig erkannt, aber alle andern Probleme, die den Mahomet angehen, sind durch ihn nicht gefördert worden.

Den folgenden Ausführungen ist Herrn Professor Sarans wirksame Hilfe zugute gekommen. Seiner methodischen Anleitung verdanke ich viel, von Einzelheiten besonders die Interpretation des Fragments und den Hinweis auf Klopstock und die *Torrens spirituels* der Mad. Guion. Auch Herr Professor Strauch hat sich unermüdlich der Arbeit angenommen und mir den Weg geebnet.

I. Kapitel.

§ 1.

Der Charakter Mahomets in der christlichen Geschichtsschreibung.

Die ersten Nachrichten über Mahomet bringen die nach den Kreuzzügen so beliebten Reisebeschreibungen. Sie geben meist nur die arabischen Sagen in phantastischer Gestalt wieder. Ein typischer Vertreter dieser Art ist Sir John Mandeville.[1]) Das Buch war vom Verfasser selbst lateinisch und englisch herausgegeben und wurde fast in alle Sprachen übersetzt. Erst die Türkenkriege brachten Koranhandschriften nach Europa, die nun ein Quellenstudium möglich machten.[2])

Weit verbreitet und von großer Wirkung war das Werk des Italieners Marraccius: Alcorani Textus universus. Patavii MDCXCVIII. Da Marraccius der Beichtvater Innocens' XI. war, so verstand sich von selbst, daß er Mahomet als Ketzer hinstellte. Trotz dieser Tendenz fand das Buch bei Katholiken und Protestanten großen Anklang.[3]) Beide Parteien waren ja in der Verurteilung des Islam immer einig. Noch lange benutzten katholische wie protestantische Koranübersetzer Marraccius als einzige Vorlage. Die beiden Konfessionen machten sich höchstens gegenseitig den Vorwurf, wegen ihres eigenen Aberglaubens Mahomet nicht ordentlich widerlegen zu können. Das Urteil über Mahomet änderte sich auch nicht, als die religiösen und konfessionellen Streitigkeiten in den Hintergrund traten. Die Aufklärung predigte zwar Toleranz, suchte aber alles Metaphysische zurückzudrängen, ja zu

verdächtigen und, wo es nicht anders ging, als Betrug zu stempeln.

Bayle und Voltaire sahen in Mahomet wie überhaupt in jedem Propheten nur einen Betrüger.

Diese Richtung trieb Goethen zur Opposition. Da sie im Voltairischen Drama ihren schroffsten Ausdruck gefunden hat, so möge hier eine Charakteristik des französischen Mahomet folgen.

Mahomet ist in Mekka geboren (II, 2). Er lebt anfangs in ärmlichen Verhältnissen, betrügt dann durch Heuchelei und Schwärmerei seine Frau, die ihm vertraut. Bald hat er eine Partei gebildet, mit der er die Stadt beunruhigt (I, 4). Die Erregung wird von Zopire unterdrückt (I, 1). Mahomet wird ergriffen, verbannt und geächtet (I, 1 u. I, 4). Medina nimmt ihn als Propheten auf (I, 1). Er überwindet Könige, erwirbt Throne und Altäre und wird schon von dreißig Nationen angebetet (I, 1 u. I, 4). Mahomet mordet Zopirens Bruder und Gattin (I, 1). Zopire mordet Mahomets Sohn (I, 1 u. II 6.) Vor fünfzehn Jahren sind Mahomet Zopirens Kinder als Kriegsbeute gebracht worden (II, 4). Sie sind von ihm sorgfältig erzogen worden (I, 1 u. III, 8). Palmire und Seide sehen in Mahomet ihren König, Vater, Propheten und einzigen Schutz (I, 2 u. III, 3). Vor zwei Monaten ist Palmire durch Zopire Mahomet wieder geraubt (I, 1 u. 2), von diesem auch schon wieder zurückgefordert worden. Sie will zurück, Zopire sie aber nicht ziehen lassen (II, 1 u. 2). Mahomet bietet durch Omar Zopire seine Schätze an, um damit Palmire und den Frieden zu erkaufen (I, 4). Unterdes rückt er aber schon mit seinem Heer zur Belagerung Mekkas heran (I, 4 u. III 4). Omar dringt mit seinem Auftrag nicht durch, in der Stadt herrscht allgemeine Erregung (I, 4). Da, mitten im Tumult, erscheint Mahomet, und sofort ist der Vertrag geschlossen (II, 2). Selbst Zopire muß die Kühnheit, Klugheit und Kraft Mahomets anerkennen (I, 4). Seine Anhänger sehen in ihm einen vom Himmel begünstigten (I, 4). Das Volk folgt ihm blindlings (I, 1). Der Sieg beweist, daß Mahomets Gott der wahre ist (IV, 3). Der Prophet verlangt, daß man seinen Gott anbete, vor allem aber fürchte (II, 3). Seine Religion ist berechtigt, denn sie bringt den Sieg, und das Volk bedarf

des Irrtums (II, 5: *il a besoin d'erreur*). Für sich verlangt Mahomet unbedingten Gehorsam und duldet keinen Zweifel (III, 3 u. 6).

Seinen wahren Charakter zeigt er nur den Vertrauten: Omar gegenüber gesteht er, daß er den Wahn der Erde benutzen will (II, 4). Zopire will er mit seinem Vorteil und der Notwendigkeit für sich gewinnen. Sein Zweck ist: die Welt mit dessen Hülfe weiter zu täuschen (II, 5: *il faut m'aider à tromper l'univers*). Er kann sich nur behaupten, wenn er mit dem Schwerte kämpft oder die Menschen täuscht (V, 1). Schließlich bekennt er selbst (V, 4). *J'ai trompé les mortels, mon empire est détruit, si l'homme est reconnu.*

Voltaires Mahomet ist ein Lügner. Es war auch die Absicht des Autors ihn als solchen darzustellen. Voltaire nennt ihn selbst in einem Briefe vom 10. August 1741 an Formont *apôtre, prêtre, dévot brigand, mon fripon de Prophète, mon illustre coquin.* Er war ihm ein *Tartuffe les armes à la main.* Von den Zeitgenossen wurde Voltaires Mahomet auch so empfunden. La Harpe in seinem Commentaire sur le théâtre de Voltaire bemerkt zu II, 6 *Quiconque ose penser n'est pas né pour me croire: Quiconque parle ainsi est à coup sûr un fripon, et voilà ce qu'il importait d'apprendre aux hommes.*

Eine deutsche Übersetzung des Mahomet erschien zuerst in Wien 1749 (Carel, Goethe und Voltaire 2, 8). Der junge Goethe lernte wahrscheinlich das Drama in Leipzig kennen. Er schreibt seiner Schwester, die mit ihren Freundinnen eine Aufführung plante, am 23. Dezember 1765 (1, 32): „Das Trauerspiel ist von Voltairen und heißt *Mahomet ou le Fanatisme.* Nein Schwester spiele nicht mit, es ist unschicklich."[4]) Wenn sich dieser Zusatz nicht bloß auf die Rolle der Palmire bezieht, sondern den ganzen Eindruck des Stückes wiedergeben soll, so muß man sagen, daß dies Urteil in der späteren Goethischen Bearbeitung des Stückes noch von Einfluß war.

Goethe war darin bestrebt, die selbstbewußte Kraft des Propheten hervorzuheben. Der deutsche Mahomet führt weniger den Einfluß des Himmels und den lieben Gott im Munde; gebraucht auch nicht soviel Phrasen wie der französische (Münch. Goethe als Übersetzer Voltairescher Tragödien, Herrigs Archiv 1877, 399). Auch wird man M. Bernays (Der

französische und der deutsche Mahomet, Schriften 1, 323) recht geben, daß es würdiger klingt, wenn Goethe I, 4 (Vers 317) „dieser kühne Geist“ für *fier séducteur* setzt. Ebenso ist der kategorische Befehl III, 6 (Vers 1053) „Zum Glauben ist der schwache Mensch berufen, ein schweigender Gehorsam ist sein Ruhm,“ zwingender als *Quiconque ose penser n'est pas né pour me croire. Obéir en silence est votre seule gloire.* (Bernays 1, 133). Dem Voltaireschen Mahomet ist es gleichgültig, ob seine Lehre wahr oder falsch ist; der Goethische streitet wenigstens den Betrug ab II, 5 (Vers 685): „Wer sie und ihr Bedürfnis kennt und dies befriedigt, der betrügt sie nicht“. Dies wird noch dadurch gestützt, daß V, 4: *Jai trompé les mortels* etc. überhaupt nicht übersetzt ist. Wenn auch der deutsche Mahomet den „Wahn der Erde“ getrost benutzen will, so setzt er doch selbstbewußt hinzu: „Ich fühle mich zu ihrem Herrn bestimmt“. Da wo es gilt Zopire zu gewinnen, klingt das deutsche II, 5 (V. 746) „Durch dein Gewicht befestige das Reich“ überzeugender und edler als *il faut m'aider à tromper l'univers.* Wenn es sich darum handelt, das Volk um seine Fahne zu scharen, so sind die Goethischen Worte V, 1 (V. 1610) „Zur Überredung füge sich die Macht“ kräftiger und glaubwürdiger als die des französischen Heuchlers: *Faut il toujours combattre ou tromper les humains?* (Bernays 1, 133).

Die Änderungen Goethes betreffen außer einer technischen Stelle[5]) vor allem den Charakter des Haupthelden. Mit der Milderung desselben wird auch die Voltairesche Tendenz, die sich gegen die Religion überhaupt richtet, abgeschwächt. Der Ausruf IV, 3: *Que la religion est terrible et puissante!* war Voltaire aus der Seele gesprochen. In seinem Dictionnaire sagt er p. 351: *Remarquez que les temps les plus superstitieux ont toujours été ceux des plus horribles crimes.* Wenn er an seinen Gönner, den Kronprinzen von Preußen, schreibt, daß der Mahomet das erste Stück sei, in dem der Aberglaube *(superstition)* angegriffen werde, so ist das für Voltaire bezeichnend genug. Goethe dachte über den Glauben[6]) und den sogenannten Aberglauben ganz anders; ihm war der Unglaube stets ein Zeichen der Unfruchtbarkeit. Ja er trat sogar für *superstition* ein. Im historischen Teil seiner Farbenlehre (W. II, 3, 164) sagt er: „Der Aberglaube ist ein Erbtheil energischer,

großthätiger, fortschreitender Naturen; der Unglaube das Eigentum schwacher, kleingesinnter, zurückschreitender, auf sich selbst beschränkter Menschen. Jene lieben das Erstaunen, weil das Gefühl des Erhabenen dadurch in ihnen erregt wird, dessen ihre Seele fähig ist, und da diess nicht ohne eine gewisse Apprehension geschieht, so spiegelt sich ihnen dabei leicht ein böses Princip vor. Eine ohnmächtige Generation aber wird durch's Erhabene zerstört, und da man niemanden zumuthen kann, sich willig zerstören zu lassen; so haben sie völlig das Recht, das Grosse und Übergrosse, wenn es neben ihnen wirkt, so lange zu läugnen, bis es historisch wird, da es denn aus gehöriger Entfernung in gedämpftem Glanze leidlicher anzuschauen sein mag."

Um jedoch Voltaire gerecht zu werden, muß man ihn und sein Stück im Verhältnis zu seiner Zeit betrachten. Voltaires Mahomet bedeutete die Opposition gegen die Frömmelei. Er war ein Erzeugnis der Aufklärung. Diese Zeit charakterisiert sich dadurch, daß man die Vernunft überschätzte. Sie steht in fast allen Ländern im Gegensatze zur Kirche und Religion. In Deutschland war der berüchtigtste Vertreter der Aufklärung Karl Friedrich Bahrdt,[1] der seine Laufbahn in Leipzig als Dozent begann, dann in Erfurt und Gießen eine theologische Professur bekleidete und schließlich als Gastwirt auf dem Weinberg bei Halle starb. Anfangs orthodox, wandte er sich der freien Richtung zu und endete als Zyniker. Von seinen zahlreichen Schriften interessiert uns hier nur: „Eden, das ist Betrachtungen über das Paradies, und die darinnen vorgefallenen Begebenheiten. Nebst Vorrede von Dr. theol. Friedrich Bahrdt, Professor zu Gießen. Frankfurt a. M. 1772." Das Werk gab Goethe Gelegenheit in einer Rezension der Frankfurter gelehrten Anzeigen zu zeigen, welch andern Begriff er schon damals von Glauben und Prophetentum hatte als Bahrdt, Voltaire und alle Rationalisten. „Es gehört diese Schrift", so lautet die Rezension (W. I, 37, 250 f.), „zu den neuern menschenfreundlichen Bemühungen der erleuchteten Reformatoren, die auf einmal die Welt von dem Überrest des Sauerteigs säubern, und unserm Zeitalter die mathematische Linie zwischen nöthigem und unnöthigem Glauben vorzeichnen wollen. Wenn diese Herren so viele oder so wenige Philosophie

haben, sich das Menschenlehren zu erlauben, so sollte ihnen ihr Herz sagen, wie viel unzweideutiger Genius, unzweideutiger Wandel, und nicht gemeine Talente zum Beruf des neuen Propheten gehören."

Goethe gab mit dieser Rezension ungefähr die Gedanken seines vertrauteren Umgangs wieder. Als Beweis mag hier ein Auszug aus einer Herderschen Abhandlung von 1773 dienen. Unter der Form eines Briefes an einen Prediger wirft Herder (Suphan 7, 184 f.) unter „III. Propheten" die Frage auf: „Darf man noch ihre Namen nennen, seit Voltaire seinen Babuk oder sein Philosophisches Wörterbuch geschrieben?" Die Antwort lautet ähnlich wie die Goethesche und ist auch insofern interessant, als sich Herder hier auf Mahomet bezieht (Suphan 7, 189): „Was durch Alles zum Nutzen der Welt gewürkt ist, und da ohne, wie wirs jetzt Thatmässig haben, nicht hätte gewürkt werden können — o Plan! o Wunderwerk und Kraftdenkmal eines Propheten Gottes! Wenn er sich selbst ganz entsagte, weder einem System fröhnte, noch ein andres Tyrannisch überwältigen, unterdrücken oder heimlich vervortheilten wollte: Von keinem System (unschuldig und nicht so heuchlerisch, als er oft missbraucht wird) etwas wüsste; nichts aufbliese oder dörrte und einschrumpfte! Offenbarung Gottes! du allein für dich bestehend! in deiner gesunden Fülle und Kraftwuchs und schönen Nacktheit! ohne Stelzen und Umgehänge ins Licht, ins ganze Licht unsrer Zeit gesetzt, welche Gotteserscheinung! Statt aller Wunder und Zeichen bezog sich Mahomet immer aufs grösste Wunder aller Zeiten, seinen Koran! und bot Welt und Hölle Trotz, wer ihn schreiben, wer ihn ans Licht könnte? Hier ist von keiner Schreibart, Dichtung und Lügenbetruge die Rede: das ganze Werk Gottes durch Zeiten und Völker, wer es zeigte, in all seiner Würde und Einfalt zeigte — der wäre kein Prophet?" Da Goethe sein Fragment fast gleichzeitig schrieb, so sieht man, daß Mahomet ein zeitgemäßer Stoff war.

Auch noch von anderer Seite wird Goethe eine Anregung empfangen haben.

Im Jahre 1770 erschien in Göttingen bei Vossiegel und Sohn die arabische Grammatik und Chrestomathie des

berühmten Orientalisten J. D. Michaëlis. Ein Jahr später kam in Frankfurt die deutsche Koranübersetzung des Professors M. D. Megerlin heraus.

---

§ 2.

Stoffliches.

1772 verstand Goethe das Arabische[8]) noch nicht; er hat es auch nie dazu gebracht den Koran im Urtext zu lesen. Der Dichter griff zu der lateinischen Übersetzung des Marraccius und scheint darin den Koran sehr eingehend studiert zu haben.

Der Hymnus (W. I, 39, 189) geht zurück auf den Koran, Sure VI, 75 f.: *Et memento, cum dixit Abraham patri suo Azar: An accipis simulacra in deos? Certe ego video te, et gentem tuam in errore manifesto.* 76: *Et ita ostendimus Abrahae regnum Coelorum, et terrae: et ut esset ex firmiter credentibus.* 77: *Cumque obtenebrata fuisset super eum nox, vidit stellam (scilicet Venerem). Dixit: Hic est Dominus meus. Cum autem illa occidisset, dixit: Non amo dominos occumbentes.* 78: *Cum vero vidisset lunam orientem, dixit: Hic est Dominus meus. Sed cum illa occubuisset, dixit: Profecto, nisi direxerit me Dominus meus, ero certe ex gentibus errantibus.* 79: *Cum postea vidisset Solem exorientem, dixit: Hic est Dominus meus: Hic est maior stella, et luna. Sed cum occidisset, dixit: O popule meus, certe ego immunis sum ab eo, quod associatis (id est ab idolatria vestra).* 80: *Certe ego converti faciem meam ad eum, qui condidit Coelos, et terram; Orthodoxus sum, et non sum ego ex Associantibus.*

Hier ist Marraccius vom Dichter unzweifelhaft benutzt worden. Bestätigt wird dies durch die Goethische Übersetzung (39, 432).

Für 190, 9: „Das Laster zieht das Unglück an sich, wie die Kröte den Gifft“, — gibt es eine Parallele bei Shakespeare[9]), Macbeth IV, 1:

Round about the caldron go;
In the poisoned entrails throw.
Toad, that under the cold stone
Days and nights hast thirty-one
Swelter'd venom sleeping got,
Boil thou first i'the charmed pot.

190, 10: — „wenn Tugend (s. Petzsch, Goethe-Jahrbuch XXIII, 206) unter eben dem Himmel gleich einem heilsamen Amulet die gesundeste Atmosphäre um uns erhält“, erinnert an Sure XXIX, 45: *Recita id, quod revelatum fuit tibi de libro Alcorani, et persolve orationem; quippe oratio removet a flagitiis, et illicito: et certe recordatio Dei est res maxima, et Deus scit id, quod facitis.*

190, 20: „er hat meine Brust geöffnet, die harte Hülle meines Herzens weggenommen“ und 24: „könnte deine Brust eröffnet worden seyn, und du leben?“ gehen im Ausdruck und Bild vielleicht auf folgende Sage zurück (Marraccius, Vita, Ausgabe, Praef. p. 12, cap. tertium): *Cum ad septennium pervenisset, pergebat cum suis collactaneis pastorali cultu indutus, ut pasceret oves Halimae. Inter has quaedam macilenta, quam unus ex collactaneis baculo male contriverat, confugit ad Mahumetum, et apud eum de accepta injuria conquesta est. Ille vero eam contrectans, blandis verbis solatus est, ac sanam integramque dimisit. Quotidie vero miracula, prodigiaque patrabat: inter quae illud erat, quod oves nutui ejus erant obsequentissimae. Die quadam, dum solus in valle quadam sylvestri moraretur, adveniens leo submisit illi caput suum, blande agitans caudam. Mahumetus vero precepit ei, ne ultra in locum illum reverteretur. Eodem tempore Halima somnio quodam perterrita est, in quo vidit Mahumeto commoranti in pascendis ovibus, a duobus viris immensae magnitudinis fulgenti sica ventrem discindi. Somnium eventus comprobavit: sequenti enim die, dum esset in pascuis una cum collactaneis, duo ingentis staturae viri arripientes illum, duxerunt in verticem montis. Cumque eum humi prostrassent; gladio sciderunt ventrem eius, et cor extraxerunt. Quod cum collactanei vidissent, aufugientes, venerunt ad Halimam, eique id quod Mahumeto evenerat, narraverunt. Erupit statim in fletus et clamores Halima; et advolans cum tota vicinia ad montem illum, invenit Mahumetum in medio ovium*

absque ulla laesione, prorsusque incolumem. Quamobrem domum reversa, coepit fustibus ac lapidibus filios tamquam mendaces appetere. At Mahumetus illam prohibuit, asserens, verum esse quod filii narraverant: Nam revera duo procerissimae staturae juvenes (inquit) fulgenti sica aperuerunt ventrem meum, et cor disciderunt, ex quo extraxerunt guttulam nigram, asserentes eam esse portionem, quam habebat Sathanas in corpore meo. Deinde cum cor aqua lavissent, atque in loco suo reposuissent, impresserunt ei signum sigillo fulguranti: meque ambo manibus contrectantes faustissima mihi praenunciavere. Deinde appenderunt me in statera, primo cum decem Arabibus ex altera parte; deinde cum viginti: demum cum universis Arabibus: et semper praeponderavi. His ita gestis, in caelum reversi sunt.

Außerdem kommt noch folgende Stelle in Betracht. Sure XX, 24: *Vade ad Pharaonem: quippe ipse excessit terminos in impietate.* 25: *Respondit Moyses: Domine mi dilata mihi pectus meum.* Goethe selbst hat dies Zitat übersetzt in dem Briefe an Herder aus dem Juli 1772 (2, 17): „Ich möchte beten, wie Moses im Koran: Herr mache mir Raum in meiner engen Brust!“ In der Originalhandschrift des Fragments ist hierauf auch hingewiesen (39, 432). Morris (Euphorion 6, 505) glaubt, daß Swedenborg als Quelle in Frage komme.

Hering (a. a. O. S. 25), der die Sage bei Marraccius nicht gefunden hat, las sie bei Turpin in dessen: „Vie de Mahomet“, das erst 1773 erschien, und vermutete hier die Quelle. Das ist aber entschieden abzulehnen. Denn die Stelle im Schreiben an Herder zeigt, daß Goethe schon vor 1773 den Koran gelesen hatte. Zudem ließen sich leicht ein Dutzend Bücher anführen, die vor Turpin erschienen sind und die gleiche Sage erzählen.

Die Stelle 191, 3: „Armes unglückliches Volck, das zum Steine ruft, ich liebe dich, und zum Tohn, sey du mein Beschützer! Haben sie ein Ohr fürs Gebet, haben sie einen Arm zur Hülfe?“ — geht wahrscheinlich auf Sure XXIX, 41 zurück: *Similitudo eorum, qui acceperunt praeter Deum patronos, est, sicut similitudo Araneae, quae construxit sibi domum: sed profecto imbecillima domorum est sane domus Araneae. Si*

scivissent hoc, nunquam alios praeter Deum coluissent. 42: *Porro Deus novit, quid invocent praeter ipsum ex rebus: nam ipse est Praepotens, Sapiens.* 43: *Et hujusmodi similitudines proponimus eas hominibus: sed non intelligunt eas, nisi scientes.* 44: *Creavit Deus Coelos, et terram cum veritate: certe in hoc est sane signum Fidelibus.*

191, 16 „Hat dein Gott denn keine Gesellen?" vgl. Sure II, 106: *Quod abrogaverimus de Signo (idest si quem versum abrogaverimus in Alcorano), aut illius oblivionem induxerimus in cor tuum: afferemus aliud melius illo, aut sicut illud. An ignoras, quod Deus est super omnem rem potens?* 107: *An ignoras, quod Dei est regnum Coelorum, et terrae: et non est vobis praeter Deum ullus patronus, neque adjutor?* 108: *An vultis petere a Legato vestro (idest Mahumeto) juxta id, quod requisitus fuit Moyses antea ab Israelitis? at qui permutaverit infidelitatem cum fide (idest fidem cum infidelitate): jam certe erravit ab aequitate semitae.* 109: *Cupierunt multi ex familia Libri, ut redderent vos post fidem vestram infideles ob invidiam ortam ab animis ipsorum malignis; postquam patuit eis in Pentateucho de Mahumeto veritas; sed ignoscite illis, et declinate ab eis, donec afferat Deus imperium suum de inferendo illis bello: quippe Deus est super omnem rem potens.* 110: *Et subsistere facite orationem, et date eleemosynam: et quod praemiseritis animabus vestris boni, invenietis illud apud Deum: nam Deus in id, quod facitis, est intuens.*

Bei den Worten 192, 5 „Es ist besser, ich bring ihn seinen Verwandten ietzo zurück" dürfte Goethe wohl Marraccius, Vita, Ausgabe, Praef. p. 12, cap. tertium vorgeschwebt haben: *Cum autem Halima Mahumetum ablactasset, jamque is grandior esse coepisset, retulit eum Meccam ad Abdalmotalleb.*

Aus Sure VI übernahm Goethe auch folgende, unmögliche Situation. S. 189 ist für die Szenerie vorgeschrieben: „Gestirnter Himmel". Mahomet sieht aber die Sterne und den Mond auf- und untergehen, dann „glüht" die Sonne und zuletzt wird er von „tiefer" Finsternis umhüllt.

Aus der zitierten Sage stammt noch der Name Halima für die Pflegemutter und deren Angst für den Schützling.

Auch die Angaben des Fragments über Mahomets Alter stimmen mit jener sagenhaften Erzählung überein. Mahomet

hat noch seine „Pflegemutter“ bei sich (190, 1). Diese „ängstigt“ sich um ihn (190, 5. 13), sie fühlt sich für Mahomet verantwortlich (192, 6). Halima redet von der „zarten Jugend“ (190, 6) ihres Pflegesohnes.

Der Mahomet Goethes muß danach als sehr jung vorgestellt werden.

§ 3.

Der Gehalt des Fragments.

Als Vorgeschichte der Handlung erfahren wir, daß Mahomets Volk zu den Göttern betet, die in dem Stein und Ton wohnen (191, 7). In dieser Anschauung ist offenbar auch Mahomet aufgewachsen. Aber Befriedigung hat sein religiöses Gefühl dabei nicht gefunden. Die „dreyhundert“ und mehr Götter seines Volkes kamen ihm vor „wie kleine Fürsten, deren Gränzen verwirrt sind“, die „mit unauflöslicher Zwietracht sich wechselsweise die Wege versperren“ (191, 15). Mahomet kann den nicht Gott nennen, der noch Gesellen neben sich hat (191, 17).

Der wunderbare Anblick des gestirnten Himmels nimmt ihn gefangen. In der Höhe glaubt er nun, die wahren Götter suchen zu müssen. Aber nicht lange dauert dieser Glaube. Die große Zahl der Sterne bringt ihn davon ab. Denn das eine, „gantze“, unteilbare Gefühl verlangt nach einem Wesen, sich ihm hinzugeben.[10])

In der zweiten, dritten und vierten Strophe der Hymne ist das Bedürfnis Mahomets nach einem einzigen Gotte voll entwickelt. Erst soll der freundliche Stern Gad Gottes Stelle einnehmen (189, 5). Mahomet verehrt ihn, solange er scheint; aber verwundert ruft er bei seinem Untergang aus: „Liebt ich ihn, der sich verbirgt?“ (189, 8). Dasselbe wiederholt

sich bei dem größeren Mond, dem Führer des Gestirns (189, 10). Selbst die „herrliche, allsehende Sonne" scheint nicht ewig. Auch sie kann also nicht Gott sein.

Plötzlich, durch das „Öffnen der Brust" (190, 21), kommt Mahomet die Erkenntnis des wahren Gottes. Der Erschaffende ist es (189, 17). Dem Schöpfer und dem „allliebenden" Gotte wird sich Mahomet weihen.

Wie er zu dieser Erkenntnis gekommen ist, erfahren wir 190, 15: „Der Herr, mein Gott, hat sich freundlichst zu mir genaht". Mahomets Herz war anfangs für Gottes „Nahen" (190, 22) unempfindlich. Deshalb auch seine Unsicherheit und die bangen Fragen (189, 3), welcher Stern sein Flehen erhören und auf ihn gnädig das Auge richten werde. Der dumpfe Zustand unsicheren Gottesgefühles wird mit den Worten geschildert: „Mir war's wie dem Kinde das ihr in enge Windlen schränckt" (191, 25). Der Sehnsucht nach Gott mußte also der Schöpfer selbst zu Hülfe kommen; Mahomet allein konnte sich von der harten Hülle, die sein Herz von Gott fernhielt, nicht befreien (191, 28), Gott bewirkt dies, indem er Mahomet die Brust „öffnet", die „harte Hülle seines Herzens" wegnimmt (190, 21).

Nachdem dies aber geschehen ist, fühlt und sieht Mahomet Gott „an ieder stillen Quelle, unter iedem blühenden Baum" (190, 18). Diese Nähe Gottes bezeichnet Mahomet der störenden Halima gegenüber als „glückseelige Empfindungen". Der Ausdruck für die möglichst innige Verbindung mit Gott steht 191, 23: Mahomet will „mit starken, brennenden Armen" seinen Gott fassen.

Dies neue eigenartige Verhältnis zur Gottheit soll Mahomet den Seinigen, ja der ganzen Welt vermitteln. Mahomet wird zum Propheten, die Menschen zu dem wahren Gott zu führen, den er erlebt hat und fühlt.

Wie Mahomet seine Gedanken in Taten umsetzt, sehen wir nur im Spiegelbilde, in „Mahomets Gesang". Der Prophet wird mit einem Strome verglichen, der in der Höhe zwischen Felsen und Klippen entspringt. Im raschen Lauf reißt er die Gebirgsbäche mit sich fort. Blumen wachsen an seinen Ufern in die Höhe, Wiesen leben von seinem Hauch. Doch kein Schattental, keine Blumen halten ihn auf: er eilt nach der

Ebene. Zum Führer geboren, nimmt er die schwächeren Bäche auf. Durch sie gestärkt schwillt er weiter. An seinem Ufer entstehen Städte und Reiche, erblühen Handel und Reichtum. Seine Schätze und seine Brüder, die Nebenflüsse, trägt er zum „ewigen Ocean“, „dem erwartenden Erzeuger freudebrausend an das Herz“.

Das Bild war nicht neu: Madame J. M. B. de la Mothe Guion gebraucht den Vergleich in dreifacher Steigerung, um die Rückkehr der Seelen zu Gott anschaulich zu machen. Hören wir sie selbst (Les torrens spirituels etc. Vgl. Les Opuscules Spirituels, Cologne 1720, p. 132)*): 1. *Les ames touchées de Dieu sont poussées à sa recherche.*

2. 3. *Mais en diferentes manieres, expliquées par une similitude, et reduites à trois.*

1. *Sitôt qu'une ame est touchée de Dieu, et que son retour est véritable et sincere; après la premiere purgation, que la confession et la contrition ont faite, Dieu lui donne un certain instinct de retourner à lui d'une maniere plus parfaite, et de s'unir à lui. Elle sent alors qu'elle n'est pas créée pour les amusemens et les bagatelles du monde; mais qu'elle a un centre et une fin, où il faut qu'elle tâche de retourner, et hors de laquelle elle ne trouve jamais de véritable repos.*

2. *Cet instinct est mis dans l'ame d'une maniere très forte; en quelques ames plus, et en d'autres moins, selon les desseins de Dieu: mais elles ont toutes une impatience amoureuse de se purifier, et de prendre les voies et moiens nécessaires pour retourner à leur source et origine, semblables aux rivieres, qui après qu'elles sont sorties de leurs sources, ont une course continuelle pour se précipiter dans la mer. Vous voiez même que de toutes ces rivieres les unes vont gravement et lentement; et les autres vont avec plus de vitesse. Mais il y a des fleuves et des Torrens qui courent avec une impétuosité éfroiable, et que rien ne peut arrêter. Toutes les charges que vous pourriez leur donner, et les digues que vous pourriez mettre pour empêcher leur cours, ne serviraient qu'à en redoubler la violence.*

3. *Il en est ainsi de ces ames. Les unes vont doucement à la perfection, et elles n'arivent jamais à la mer, ou que*

*) Die Orthographie des Textes ist genau beibehalten.

trèstard, se contentant de se perdre dans quelque riviere plus forte et plus rapide, qui les entraine avec elle dans la mer: les autres, qui sont les secondes, y vont plus fortement et plus promtement que les premieres. Elles y portent même avec elles quantité de ruisseaux: mais elles sont lentes et paresseuses en comparaison des dernieres, qui se précipitent avec tant d'impétuosité, qu'elles ne sont même bonnes à gueres de choses. On n'ose naviguer sur elles, ni leur confier aucune marchandise, si ce n'est en certains endroits et en certains tems. C'est une eau folle et téméraire, qui se bat contre les rochers; qui éfraie de son bruit, et qui ne s'arrête à rien: Les secondes au contraire, sont plus agréables et plus utiles: leur gravité plaît, et elles sont toutes chargées de marchandises; et on y va sans crainte et sans péril.

In den folgenden Kapiteln werden nun die verschiedenen Stufen genauer unterschieden. Von den schwächsten Seelen sagt Madame Guion p. 135: *Comme leur source n'est pas abondante, la sécheresse les fait quasi tarir. Il y a des endroits même dans les tems d'aridité où elles se desséchent tout-à-fait. Elles ne laissent pas de couler de la source; mais c'est si foiblement, qu'à peine s'en aperçoit-on. Ces rivierès ne portent point ou peu de marchandises; et si, pour le besoin public, il faut leur en faire porter, il faut en même tems que l'art suplée à la nature, et trouver le moien de les grossir, ou par la décharge de quelques étangs, ou par le secours de quelques autres rivieres de même espece, que l'on joint et unit à elles, lesquelles rivieres jointes ensemble augmentent l'eau: et se secourant les unes les autres, se metent en état de porter quelques petits bateaux, non dans la mer, mais dans quelques-unes de ces maîtresses rivieres dont nous parlerons ci-après.*

Man wird annehmen dürfen, daß Goethe diese Stellen kannte, dafür spricht wenigstens W. 2, 54 Zeile 32 ff.

> Und die Flüsse von der Ebne
> Und die Bäche von den Bergen
> Jauchzen ihm und rufen: Bruder!
> Bruder, nimm die Brüder mit,
> Mit zu deinem alten Vater,
> Zu dem ew'gen Ocean,
> Der mit ausgespannten Armen
> Unser wartet,

Die sich ach! vergebens öffnen,
Seine Sehnenden zu fassen;
Denn uns frisst in öder Wüste
Gier'ger Sand; die Sonne droben
Saugt an unserm Blut; ein Hügel
Hemmet uns zum Teiche! Bruder,
Nimm die Brüder von der Ebne,
Nimm die Brüder von den Bergen
Mit, zu deinem Vater mit!

Von der zweiten Gruppe sagt Mad. Guion (p. 144): *Les secondes ames sont comme ces grandes rivieres qui vont à pas lents et graves. Elles coulent avec pompe et majesté. On distingue leur course, qui a de l'ordre. Elles sont chargées de marchandises, et peuvent aller elles-mêmes dans la mer sans s'écouler dans d'autres rivieres; mais elles n'y arivent que tard.*

Das ist Goethes „Felsenquell" noch nicht, von diesem wird ganz anders gesprochen:

Über Wolken
Nährten seine Jugend
Gute Geister
Zwischen Klippen im Gebüsch.

Jünglingfrisch
Tanzt er aus der Wolke
Auf die Marmorfelsen nieder,
Jauchzet wieder
Nach dem Himmel.

Fast dieselbe begeisterte Sprache fand schon die Französin (p. 153): *Pour les ames du troisiéme dégré, (ou de cette troisiéme voie) que dirons-nous, si-non que ce sont comme des Torrens qui sortent des hautes montagnes? Elles sortent de Dieu même: et elles n'ont pas un moment de repos, qu'elles ne soient perdues en lui. Rien ne les arête. Aussi ne sont elles chargéés de rien. Elles sont toutes nues, et vont avec une rapidité qui fait peur aux plus assurées. Ces torrens coulent, sans ordre cà et là par tous les endroits qu'ils rencontrent propres à leur faire passage. Ils n'ont ni leurs lits réguliers, comme les autres, ni leur démarche dans l'ordre. Vous les voiez courir par tout ce qui leur fait passage, sans s'arréter à rien. Ils se brisent contre les rochers. Ils font des chûtes qui font bruit. Ils se salissent quelquefois passant par des terres qui ne sont pas*

solides. Ils les entrainent à cause de leur rapidité. Quelquefois ils se perdent dans des fonds et dans des abimes où il y a bien de l'espace sans les retrouver; enfin on les revoit un peu paroître; mais ce n'est que pour se mieux précipiter de nouveau dans un nouveau goufre et plus profond et plus long. C'est un jeu de ces torrens de se montrer et de se perdre, et de se briser contre des rochers. Leur course est si rapide, que les yeux ne la discernent pas. Ce n'est qu'un certain bruit général, confus et ténébreux. Mais enfin après bien des précipices et des abîmes, après avoir été bien batus des rochers après s'être bien perdus et retrouvés, ils rencontrent la mer, òu ils se perdent heureusement pour ne jamais se retrouver.

Diese Quelle wird Goethe eben so gekannt haben wie die folgende, gewiß auch davon abgeleitete.[11])

Erinnert schon das Metrum des Hymnus an Klopstocks antikisierende Oden, so fühlt man in Mahomets Gesang die Bewegung der freien Rhythmen. Außerdem verwertet Klopstock das obige Bild der Madame Guion im gleichen Sinne für den Messias. Eva steht vor dem Grabe des Erlösers, der nun auferstehen soll und hier als Quell gedacht wird. Sie betet Messias XIII, 648:

Fleuss, fleuss, ewiger Quell, zerreiss den Felsen, und ströme!
Siehe, du ruhst noch in Nacht, brich durch den Felsen, und ströme,
Ewiger Quell des ewigen Lebens, und labe die Seelen
Aller Durstenden, aller, die gleich dem brennenden Rehe
Schreyen nach dir! O Strom, der in die bessere Welt strömt,
Nimm in deiner Gestade beseelenden Hauch, in die Kühle
Deiner Schatten den Waller nach Kanaan auf, daß ihm Labsal
Werd', und Stärkung zur weiteren Pilgerschaft, daß die Hoffnung
Seiner eigenen Auferstehung den wankenden letze!
Hoffnung, himmlisches Licht in des Sterbenden brechendem Auge,
Ja du Hoffnung, auch zu erwachen, mit Christus zu leben!
Geuss deine Freuden auf die, die in Christus entschlafen,
Gnadevoll aus, damit sie nicht schrecke das Graun der Verwesung!
Selige Stunde, welche nun bald, zu entzücken, hervorbricht,
Eine nicht zählbare Zahl unsterblicher Leben, ach aller,
Welche, jenseits der Gräber, die Kinder Adams einst leben,
Liegen, o Stunde seines Erwachens, in dir verborgen!
Welche Leben! und welche Besitzer nicht endlicher Leben!
Meine Kinder seyd ihr! Zerreiss den Felsen, und ströme,
Ewiger Quell der ewigen Leben! Zu grossen Wassern
Wirst du werden, o Quell, zu Gottes Ozean, ströme!

Unter dem Waller nach Kanaan versteht Klopstock die von Stufe zu Stufe zu Gott aufsteigende menschliche Seele. Anfangs sind es deren nur wenige, aber der Quell muß endlich zum Strome, ja zum Ocean werden um sie alle fassen zu können.

Christus wird bei dieser Auffassung, im Einklang mit der christlichen Dogmatik, zum Ocean d. h. wieder zu Gott. Madame Guion sagt jedoch (p. 154): *Il est à remarquer, que le fleuve (ou torrent) ainsi précipité dans la mer, ne perd pas sa nature, quoiqu'il soit si changé et si perdu, qu'on ne le connoisse plus. Il est toujours ce qu'il étoit; mais son être est confondu et perdu; non quant à la réalité, mais quant à la qualité: car il prend tellement la qualité de l'eau marine, que l'on ne voit plus rien qui lui soit propre: et plus il s'abîme, s'enfonce, et demeure dans la mer, plus il perd sa qualité pour prendre celle de la mer.*

Anders verwertet Goethe das Bild. Sein Strom bringt Schönheit und Kultur. Es ist nicht allein das Ziel, sondern auch die Freude am Lauf, was die Schilderung zeigt. Und Mahomet bleibt immer nur der Vermittler zwischen Gott und den Menschen.

Auch das Nahesein Gottes wird von Klopstock und von Goethe als die höchste Seligkeit bezeichnet Messias XI, 224 f.:

> Ach! die Väter befiel, gleich einem Schlummer im Schatten,
> Süsse Betäubung! Sie wussten es nicht, wie ihnen geschahe;
> Aber ihr dunkles Gefühl war: Nähe Gottes, —

Bei Goethe in den „Zwo biblischen Fragen" ist es „die Fülle der heiligsten tiefsten Empfindung, die den Menschen für einen Augenblick zum überirdischen Wesen drängte" (37, 188). Dieser unbeschreibbare Zustand, die „unaussprechlichen Empfindungen" in dem Briefe des Pastors (37, 167), ist der „schönen Seele" das, „was einem jeden lehrt, daß ein Gott ist" (22, 317). Mahomet kam durch das Öffnen der Brust in die Nähe Gottes, die schöne Seele kommt ebenso plötzlich durch einen „Zug" dahin (22, 316). Der Augenblick machte Epoche in ihrem Leben wie die Bekehrung des Klopstock'schen Freigeistes zum Christen. Dieser fühlt ordentlich Gottes Liebe und Nähe: „Heut ist der Tag, da ich wieder zu

Gott gekommen bin". (Klopstock, Drey Gebete. Back und Spindler 5, 115.)

Das plötzliche Durchbrechen der „Hülle" im Mahomet, der Sünde bei Klopstock weist offenbar auf den Pietismus. August Hermann Francke erzählt seine Bekehrung: „Da erhörete mich der Herr, der lebendige Gott, von seinem h. Thron da ich noch auff meinen Knien lag. So gross war seine Vater-Liebe, daß er mir nicht nach und nach solchen Zweiffel und unruhe des Hertzens wieder benehmen wolte, daran mir wol hätte genügen können, sondern damit ich desto mehr überzeugt würde, und meiner verirreten Vernunfft ein Zaum angelegt würde, gegen seine Krafft und Treue nichts einzuwenden, so erhörete er mich plötzlich. Denn wie man eine hand umwendet, so war alle mein Zweiffel hinweg, ich war versichert in meinem Hertzen der Gnade Gottes in Christu Jesu, ich kunte Gott nicht allein Gott, sondern meinen Vater nennen, alle Traurigkeit und unruhe des Hertzens war auff einmahl weggenommen, hingegen ward ich als mit einem Strom der Freuden plötzlich überschüttet, dass ich aus vollem Muth Gott lobte und preisete, der mir solche grosse gnade erzeiget hätte." (Kramer, Beiträge 53.)

Solche gehobenen Stimmungen oft zu erneuern, wieder und wieder „in die Nähe Gottes zu kommen", war das Streben Klopstocks. Die „Beste Art über Gott zu Denken" ist ein Beispiel für jene mystische Methode, durch die verschiedene Betrachtungsart Gott stufenweis näher zu rücken. Mit Rücksicht darauf ist es für den Messiasdichter charakteristisch, daß er in der Einleitung zur „Frühlingsfeier" sagt: „Ich liebe deswegen das Landleben mehr als das Stadtleben, weil es mir mehrere Gelegenheit giebt, an Gott zu denken." (Muncker-Pawel, Oden 1, 133.)

Die eigentümliche Durchbruchslehre und „Seelenmystik" Klopstocks und ähnlich gestimmter Christen, über die Saran, Deutsche Verslehre S. 324 f., einige vorläufige Mitteilungen macht, hat bei Goethe sichtlich eine Veränderung erfahren.

Bei Klopstock und den mystisch gerichteten Christen ist die Naturbetrachtung mehr nebensächlich. Vgl. Klopstocks Frühlingsfeyer a. a. O. 1, 133 nebst der Einl. im Nord. Aufs. mit Oden 1, 131 Z. 61 f. und dem Messias. Sie steigen auf dem

inneren, dem Seelenwege zu Gott empor, indem sie meditieren, „Gott denken". Vgl. Klopstock, Göschen (Leipzig, 1823) 11, 213. Goethe stellt dagegen im Mahomet fühlende Naturbetrachtung in den Vordergrund. Durch die Natur kommt da der Mensch zu Gott und bleibt dann in dauerndem Verhältnis zu ihm. Danach gibt es keine Steigerung mehr.

Mahomet betete erst Götzen an, dann wurde er Monotheist und bei der Betrachtung der Sterne, der Natur, öffnete ihm der Allliebende die Brust, so daß er nun unter jedem blühenden Baum, an jeder Quelle Gottes Nähe empfindet. Mahomet soll sein Volk zu dieser Gottesvorstellung, wie sie ihm im Erlebnis aufgegangen ist, bekehren, und es, so zu sagen auf dem Wege durch die Natur hindurch, mit Gott vereinigen — das ist offenbar der Sinn des 'Gesanges'. Die — mehr lyrische als dramatische — Darstellung dieser pantheistischen Gedanken ist überhaupt der eigentliche Zweck des Fragments und des Wechselgesangs.

II. Kapitel.

§ 4.

Lavater-Mahomet.

Als Goethe im Sommer 1774 auf der Rheinreise Gelegenheit hatte, die beiden Propheten Basedow und Lavater zu beobachten, will der Dichter bei ihnen „gewisse Absichten" im Hintergrunde bemerkt und sich frei darüber ausgesprochen haben. Ihre Antworten regten in ihm den Gedanken an: „daß freilich der vorzügliche Mensch das Göttliche, was in ihm ist, auch außer sich verbreiten möchte. Dann aber trifft er auf die rohe Welt, und um auf sie zu wirken, muß er sich ihr gleichstellen; hierdurch aber vergibt er jenen hohen Vorzügen gar sehr, und am Ende begibt er sich ihrer gänzlich. Das Himmlische, Ewige wird in den Körper irdischer Absichten eingesenkt und zu vergänglichen Schicksalen mit fortgerissen" (28, 294).[12])

Wo aber bleibt dann die im Gesang so betonte Macht des Genies, wenn es durch die Verhältnisse mit fortgerissen wird?

Goethe wäre doch gewissermaßen wieder auf den Voltaireschen Standpunkt eingelenkt, sobald er folgenden Plan ausgeführt hätte: „Nachdem sich also Mahomet selbst bekehrt, theilt er diese Gefühle und Gesinnungen den Seinen mit; seine Frau[13]) und Ali fallen ihm unbedingt zu. Im zweiten Act versucht er selbst, heftiger aber Ali, diesen Glauben in dem Stamme weiter auszubreiten. Hier zeigt sich Beistimmung und Widersetzlichkeit, nach Verschiedenheit der Charakter. Der Zwist beginnt, der Streit wird gewaltsam, und Mahomet muß entfliehn. Im dritten Act bezwingt er seine Gegner, macht seine Religion zur öffentlichen, reinigt die Kaaba von

den Götzenbildern; weil aber doch nicht alles durch Kraft zu thun ist, so muss er auch zur List seine Zuflucht nehmen. Das Irdische wächs't und breitet sich aus, das Göttliche tritt zurück und wird getrübt. Im vierten Acte verfolgt Mahomet seine Eroberungen, die Lehre wird mehr Vorwand als Zweck, alle denkbaren Mittel müssen benutzt werden; es fehlt nicht an Grausamkeiten. Eine Frau, deren Mann er hat hinrichten lassen, vergiftet ihn. Im fünften fühlt er sich vergiftet. Seine grosse Fassung, die Wiederkehr zu sich selbst,[14]) zum höheren Sinne, machen ihn der Bewunderung würdig. Er reinigt seine Lehre, befestigt sein Reich und stirbt."

Hier ist kaum noch von der großen Wirkung des Genies die Rede, es wird weniger gezeigt wie es gewinnt, sondern mehr wie es verliert und schließlich zu Grunde geht.

Goethe irrt weiter, wenn er S. 294 sagt: „Ich glaubte vorauszusehn, dass beide sich genöthigt finden könnten, das Obere dem Unteren aufzuopfern." Basedow und Lavater waren ihm noch gar nicht zu der Zeit näher getreten, als er am „Mahomet" dichtete.

Der Plan in Dichtung und Wahrheit beruht also auf einer untergeschobenen Grundlage.

Sieht man von der unmöglichen Schicksalsprophezeihung ab und berücksichtigt, daß Goethe das Leben beider Männer nach vierzig Jahren historisch betrachten durfte, so wird man immer noch zugeben müssen, daß sein Urteil sehr einseitig war.

Wenn der Dichter sagt, daß Lavater „geistige, ja geistliche Mittel zu irdischen Zwecken gebrauchte",[15]) so ist das fast so scharf wie der Kranichvers im Intermezzo (14, 219 V. 4323). Doch dies Urteil war erst dem älteren Goethe möglich. „Prophet" nennt er den Züricher Freund schon von Anfang an, aber das Wort hatte nichts verletzendes, es war durch Herder und Goethe wieder zu Ehren gekommen. Der Dichter war außerdem sehr lange von der Persönlichkeit dieses Propheten eingenommen. Den unmittelbaren Eindruck der ersten Begegnung gibt ein Brief an Schönborn vom 4. Juli 1774 wieder (2. 175): „Lavater war fünf Tage bey mir und ich habe auch da wieder gelernt, daß man über niemand reden soll den man nicht persönlich gesehen hat. Wie ganz

anders wird doch alles. Er sagt so offt daß er schwach sey, und ich habe niemand gekannt der schönere Stärcken gehabt hätte als er. In seinem Elemente ist er unermüdet thätig, fertig, entschlossen, und eine Seele voll der herzlichsten Liebe und Unschuld. Ich habe ihn nie für einen Schwärmer gehalten und er hat noch weniger Einbildungskrafft als ich mir vorstellte. Aber weil seine Empfindungen ihm die wahrsten, so sehr verkannten Verhältnisse der Natur in seine Seele prägen, er nun also iede Terminologie wegschmeisst, aus vollem Herzen spricht und handelt und seine Zuhörer in eine fremde Welt zu versetzen scheint, indem er sie in die ihnen unbekannte Winckel ihres eignen Herzens führt; so kann er dem Vorwurf eines Phantasten nicht entgehen."

Vergleicht man damit folgende Worte an Frau von Stein vom 24. November 1779 (4, 140): „Die Bekanntschafft von Lavatern ist für den Herzog und mich was ich gehofft habe, Siegel und oberste Spizze der ganzen Reise, und eine Weide an Himmelsbrod wovon man lange gute Folgen spüren wird. Die Trefflichkeit dieses Menschen spricht kein Mund aus, wenn durch Abwesenheit sich die Idee von ihm verschwächt hat, wird man auf's neue von seinem Wesen überrascht. Er ist der beste grösste weiseste innigste aller sterblichen und unsterblichen Menschen die ich kenne", so sind das Tatsachen,[16]) die gegen die Grimmsche Ansicht sprechen, daß Goethe schon von Anfang an die Haupttriebfedern des Schweizers aufgespürt habe (H. Grimm, Goethe S. 207).

Erst 1786 wäre Goethe Lavatern gern auf seinem apostolischen Zug aus dem Wege gegangen (7, 246). Aber harte Worte gebraucht der Dichter erst sieben Jahre später: „Von Lavaters Zug nach Norden habe ich gehört, auch daß er den Philosophen des Tags unterwegs gehuldigt hat. Dafür werden sie ihm ja auch gelegentlich die Wunder durch eine Hinterthüre in die Wohnung des Menschenverstandes wieder hereinlassen, werden fortfahren ihren mit vieler Mühe gesäuberten Mantel, mit dem Saume wenigstens, im Quarcke des radikalen Übels schleifen zu lassen. Er versteht sein Handwerck und weiss mit wem er sich zu alliiren hat. Übrigens ist, wie bekannt, alles erlaubt, damit der Nahme des Herrn verherrlicht werde" (10, 90). „Wo sich dieses Gezücht

hinwendet, kann man immer voraus wissen. Auf Gewalt, Rang, Geld, Einfluss, Talent pp. ist ihre Nase wie eine Wünschelrute gerichtet" (10, 75).

Hat dieser Lavater zu irgend einem Goetheschen Werke Modell gestanden, so wird man sein Bild eher im Großkophta als in dem Mahomet von Dichtung und Wahrheit suchen müssen.[17]) Denn nach dem Plan zu urteilen, wäre Goethes „Mahomet" kein Tartüffe geworden. Das Problem seines Dramas bestand eben darin, daß niemand, auch der Held selbst nicht, die Grenze anzugeben vermochte, wo der Betrug begann. Dazu reichten aber die Erfahrungen schwerlich aus, die er mit Lavater gemacht hatte.

---

§ 5.

F. H. Jacobi-Mahomet.

Bei dem Plane zum „Mahomet" sieht es fast so aus, als ob Basedow und Lavater nur ihre Namen hergegeben hätten, der Gehalt aber aus dem Schicksal eines noch lebenden dritten, nämlich F. H. Jacobis geschöpft sei.

Als die Frauen der Jacobis Goethes ursprüngliche Abneigung beseitigt hatten, schlossen F. H. Jacobi und Goethe eine schwärmerische Freundschaft, die erst nach einigen Jahren von Goethe in Weimar auf eine ziemlich harte Probe gestellt wurde. Der Dichter konnte den „Geruch" des selbstgefälligen Woldemar nicht vertragen (Briefwechsel S. 57). Durch eine Änderung am Ende hatte er den Roman dann so gewendet, daß Woldemar schließlich vom Teufel geholt wird; zum Überfluß hatte er das Buch auch noch in lustiger Gesellschaft verbrannt.

Das kühlte die Freundschaft merklich ab.

Jacobis Streit mit Mendelssohn über Lessings Spinozismus und Goethes Prometheus waren nicht dazu angetan, wieder ein inniges Verhältnis anzubahnen (Schöll S. 211 f). Der Tod von Jacobis Gattin und Sohn weckte aber bei dem Dichter Teilnahme und die alten Gefühle brachen noch einmal durch bei des Freundes Aufenthalt in Weimar. Doch die Kluft, die sie trennte, ließ sich nicht mehr ganz überbrücken. Jacobi hielt Spinozas System für das konsequenteste, erklärte aber seine Philosophie für Atheismus. Dies konnten Goethe wie Lessing nie begreifen. Für den Weimarer Spinozisten brauchte das Dasein Gottes nicht bewiesen zu werden. „Das Daseyn ist Gott. Und wenn ihn andre deshalb Atheum schelten, so mögte ich ihn theissimum ia christianissimum nennen und preisen" (IV, 7, 62). In demselben Briefe wirft er dem Freunde die Art und Weise vor, wie dieser Spinoza zitiere, um ihn als Atheisten hinzustellen. Einige Monate später tadelt Goethe den Mißbrauch, den der Philosoph mit dem Worte „glauben" triebe; das sei die Manier der Glaubenssophisten, „denen es höchst angelegen seyn muß alle Gewißheit des Wissens zu verdunckeln, und mit den Wolcken ihres schwanckenden lufftigen Reichs zu überziehen, da sie die Grundfesten der Wahrheit doch nicht erschüttern können" (7, 110). An Jacobis Schrift „Wider Mendelssohns Beschuldigungen" ahndete der Dichter ähnlich wie beim Woldemar das Selbstgefühl des Freundes, das sich in Verachtung seiner Feinde in „widriger Weise" kund tat. Der Briefwechsel der nächsten fünfundzwanzig Jahre scheint nur Familienverhältnisse (Vulpius und Max. Jacobi) betroffen zu haben. Für ihre Arbeiten hatten sie beide kein gegenseitiges Verständnis. Doch noch einmal wurde die philosophische Frage brennend und beleuchtete mit grellem Lichte diese eigentümliche Freundschaft, die fast nur noch konventionell war.

Im Jahre 1811 erschien Jacobis Buch „Von den göttlichen Dingen". Das Werk richtete sich gegen Schelling, nennt aber dessen Namen nicht. Der Inhalt ist kurz: Spinozismus ist die konsequenteste Philosophie, aber Atheismus. Schelling, denn er ist unter dem Begründer der Naturphilosophie zu verstehen, ist Anhänger Spinozas. Die Folgerung: Schelling ist Atheist überließ Jacobi dem Leser und Schelling selber.

Dieser zog sie in einer Weise, daß sich sein Gegner genötigt sah, um Entlassung aus seinem Amte zu bitten (Allg. Deutsche Biographie 13, 583).

Ob Schelling in seiner etwas groben Art Jacobi gerecht geworden ist, kann in diesem Zusammenhange gleichgültig sein. Hier soll nur gezeigt werden, wie dieser Streit auf den Dichter des „Mahomet“ wirkte. Was Goethe über das neuste Werk seines alten Freundes vor dem Erscheinen von Schellings Schrift am 31. Januar 1812 (22, 254) an Schlichtegroll schrieb, ist mit derselben Mäßigung abgefaßt, wie die ganze Charakteristik Jacobis zwei Jahre später in Dichtung und Wahrheit. Jacobi konnte später mit Recht sagen, Goethe habe sich erst „hinten nach einärgern lassen“ (Briefwechsel S. 263).

Goethes Tagebuch verzeichnet am 20. März (III, 4, 263) „Schellings Schrift gegen Jacobi. Mannichfaltige Reflexionen bey dieser Gelegenheit.“

Das Buch war allerdings derartig, daß es den Dichter aufregen mußte.

Schelling verglich in sarkastischer Weise Jacobis Verhältnis zur Philosophie mit dem Jacobs zu Rahel. Er macht dabei nur den Unterschied, daß Jacobi nie erhört werde, denn „die Philosophie merkt, daß die Liebe, mit der sie geliebt wird, keine unbedingte Liebe ist, dass er ihrer nur als Mittels begehrt, um ihm gewisse Lieblingsmeynungen wahr zu machen“ (S. 196). Unter dem Deckmantel der Vision drückt er sich noch viel schärfer aus: „Geniessen wollen ohne zu arbeiten“ wird als Jacobis Wunsch hingestellt (S. 209). Schelling geißelt Jacobis Philosophie und Polemik fast wie Goethe vor dreißig Jahren: „Seelenschwelgerey, die sich als reinste Göttlichkeit, geistiger Müßiggang, der sich als Streben nach dem Unendlichen, Gesetzlosigkeit im Denken, die sich als Genialität angesehen hat, enden notwendig in allgemeiner Ermattung. Der Weichling, der lieber alles von einem günstigen Geschick erbetteln als erkämpfen, lieber erfühlen als erkennen, lieber empfangen als nehmen wollte, ist auch für offene, kräftige Polemik zu abgespannt. Eindringen, von innenheraus pulverisieren kann er nicht; auch weiss er sonst nichts als daß ihm die Zeit und ihr Streben, oder dieser und jener ungelegen ist. Dieses blinde Gefühl von Unbehaglichkeit treibt ihn an, der

Beschwerlichen womöglich auf dem kürzesten Wege ohne Untersuchung, ohne eigentlichen Kampf los zu werden. Diess glaubt er zu erreichen, wenn er ihnen Lehren und Meynungen zuschreibt, die jedes sittliche Gefühl empören, gleichviel ob sie diese Meynungen haben oder nicht, wenn sie nur hinuntergestossen sind von dem Platze, worauf er zu stehen meynte, nicht auch reden, wovon er und dadurch ihn in seinen sanften Träumen stören" (S. 210). Schelling beurteilte seinen Gegner wie sein größerer Gönner den Züricher Propheten[18]) in den letzten Jahren. Indem er auf Jacobis Beweisführung eingeht, wonach Schelling behauptet haben sollte: „Gott sei nur ein dummes Ding", fährt er fort: „denn so ungläubig wird doch niemand seyn, um eher anzunehmen, daß ein Mann, der soviel von Wahrheit geredet, am Ende seiner Tage sich selbst zum Lügenredner herabgesetzt habe, bloss um seine Ehre als Prophet zu behaupten" (S. 61). Ferner wirft ihm Schelling vor, daß er „statt göttlicher Dinge sehr ungöttliche Absichten geoffenbart habe (S. 213).

Am 16. April 1812 schrieb Jacobi noch an Goethe (Briefwechsel S. 251): „Die freundlichen Worte, die du mir über meine Schrift von den göttlichen Dingen durch Schlichtegroll[19]) hast sagen lassen, haben mich innig erfreut, und ich hätte dir längst dafür gedankt, wenn ich nicht seit zwey Monaten so ganz ausserordentlich leidend gewesen wäre".

Inzwischen hatte Goethe die Schellingsche Entgegnung gelesen und wurde durch diese Lektüre stark beeinflußt. Die göttlichen Dinge beunruhigten ihn jetzt mehr wie einst Lavaters „Nathanael". Schon ehe Jacobi seinen Brief abgeschickt hatte, schrieb bereits Goethe an Friedrich Schlegel: „Auch danke ich Ihnen, daß Sie Sich haben wollen der guten Natur, in deren Dienste wir Anderen nicht ohne Gott zu seyn glauben, freundlich annehmen.[20]) Ich kann den letzten Schritt unseres lieben Jacobi mir gar wohl aus seinem Charakter und seinen Gesinnungen erklären, die ich so lange kenne; allein es muss dieses Unternehmen einen jeden, der ihm wohl will, betrüben, weil es für ihn von den schlimmsten Folgen seyn kann" (22, 327). Weniger zurückhaltend drückt sich der Dichter in Briefen an den vertrauteren Knebel aus: „Ein Buch, welches mich erschreckt, betrübt und wieder auferbaut hat, ist von Schelling

gegen Jacobi. Nach der Art wie der Letzte sich in den sogenannten Göttlichen Dingen herausgelassen, konnte der Erste freylich nicht schweigen, ob er gleich sonst zu den hartnäckigen Schweigern gehört. Wir andern, die wir uns zur Schellingischen Seite bekennen, müssen finden, dass Jacobi sehr schlecht wegkommt. Das Buch muß die Münchner Scandale, die ohnehin kaum erst ein wenig beruhigt sind, wieder aufs neue aufregen; doch wir können der Welt den Frieden nicht geben und wollen sehen, ob wir beym litterarischen Krieg etwas gewinnen, was bey dem andern der Fall nicht seyn kann" (22, 302 f.). Hier taucht also zum ersten Mal der Gedanke auf, den Streit der Philosophen für sich selbst auszubeuten. Der nächste Brief vom 8. April 1812 (22, 321) wird zeigen, daß die Idee schon in kaum acht Tagen eine gewisse Gestalt gewonnen hatte. Der Brief enthält zum ersten Mal den Grundgedanken des „Mahomet". Im folgenden ist er wörtlich wiedergegeben (22, 321 f.):

„Auf deinen lieben Brief will ich sogleich etwas erwiedern und wünschte wohl, dass es mündlich geschehen könnte, denn es ist mir in der letzten Zeit gar manches vorgekommen, das ich wohl mittheilen möchte.

Daß es mit Jacobi so enden werde und müsse, habe ich lange vorausgesehen, und habe unter seinem bornirten und doch immerfort regen Wesen selbst genugsam gelitten. Wem es nicht zu Kopfe will, daß Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung, oder (wie ein neuerer Franzos sich genialisch ausdrückt) Wille und Bewegung die nothwendigen Doppelingredienzien des Universums waren, sind und seyn werden, die beyde gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beyde zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können — wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst aufgeben, und auf gemeinen Weltklatsch seine Tage verwenden sollen.

Wer ferner nicht dahin gekommen ist, einzusehen, daß wir Menschen einseitig verfahren, und verfahren müssen, daß aber unser einseitiges[21]) Verfahren bloss dahin gerichtet seyn soll, von unserer Seite her in die andere Seite einzudringen, ja, wo möglich, sie zu durchdringen, und selbst

bey unseren Antipoden wieder aufrecht auf unsere Füsse gestellt zu Tage zu kommen, der sollte einen so hohen Ton nicht anstimmen. Aber dieser ist leider gerade die Folge von jener Beschränktheit.

Und was das gute Herz, den trefflichen Charakter betrifft, so sage ich nur so viel: wir handeln eigentlich nur gut, insofern wir mit uns selbst bekannt sind; Dunkelheit über uns selbst lässt uns nicht leicht zu, das Gute recht zu thun, und so ist es denn eben so viel, als wenn das Gute nicht gut wäre. Der Dünkel aber führt uns gewiss zum Bösen, ja, wenn er unbedingt ist, zum Schlechten, ohne daß man gerade sagen könnte, daß der Mensch, der schlecht handelt, schlecht sey.

Ich mag die mysteria iniquitatis nicht aufdecken; wie eben dieser Freund, unter fortdauernden Protestationen von Liebe und Neigung, meine redlichsten Bemühungen ignorirt, retardirt, ihre Wirkung abgestumpft, ja vereitelt hat. Ich habe das so viele Jahre ertragen, denn — Gott ist gerecht! — sagte der persische Gesandte,[22]) und jetzo werde ich mich's freylich nicht anfechten lassen, wenn sein graues Haupt mit Jammer in die Grube fährt. Sind doch auch in dem ungöttlichen Buch von göttlichen Dingen recht harte Stellen gegen meine besten Überzeugungen, die ich öffentlich in meinen auf Natur und Kunst sich beziehenden Aufsätzen und Schriften seit vielen Jahren bekenne und zum Leitfaden meines Lebens und Strebens genommen habe — und alsdann kommt noch ein Exemplar im Namen des Verfassers an mich, und was dergleichen Dinge mehr sind.

Übrigens soll ihm Dank werden, daß er Schellingen aus seiner Burg hervorgenöthigt hat. Für mich ist sein Werk von der grössten Bedeutung, weil sich Schelling noch nie so deutlich ausgesprochen hat, und mir gerade jetzt, in meinem augenblicklichen Sinnen und Treiben, sehr viel daran gelegen ist, den statum controversiae zwischen den Natur- und Freyheitsmännern recht deutlich einzusehen, um nach Maassgabe dieser Einsicht meine Thätigkeit in verschiedenen Fächern fortzusetzen".

Goethe gebraucht in diesem Briefe dem Gegenstande gemäß Spinozistische Terminologie.[23])

Sein großer Trostspender sagt im IV. Teil der Ethik, Lehrsatz 23: „Der Mensch, insofern er etwas zu thun dadurch bestimmt wird, dass er inadäquate Vorstellungen hat, von dem kann nicht durchaus gesagt werden, daß er tugendhaft handle; sondern nur insofern er durch das bestimmt wird, was er erkennt".

24. Lehrsatz: „Durchaus tugendhaft handeln ist nicht Anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Seyn erhalten (diese drei bedeuten dasselbe) aus dem Grunde, daß man seinen eigenen Nutzen sucht".

Man wird ohne weiteres zugeben, daß dies dieselben Anschauungen sind, die Goethe in seinem Briefe an Knebel (22, 322, s. oben S. 31) auseinander setzt.

Im Spiegel der Kunst nimmt der Gedanke folgende Gestalt an: „Das Himmlische, Ewige wird in den Körper irdischer Absichten eingesenkt und zu vergänglichen Schicksalen mit fortgerissen"; oder gegenständlicher gesprochen: Basedow und Lavater „finden sich genötigt, das Obere dem Unterem aufzuopfern". „Auch waren beide von ihren Liebhabereien, Unternehmungen und von der Vortrefflichkeit ihres Treibens so überzeugt, daß man sie für redliche Männer halten, sie lieben und verehren musste. Lavatern besonders konnte man zum Ruhme nachsagen, daß er wirklich höhere Zwecke hatte und, wenn er weltklug handelte, wohl glauben durfte, der Zweck heilige die Mittel."

Die Beziehungen Jacobis zum Mahomet-Plan werden noch deutlicher, wenn man die Korrespondenz der beiden Freunde bis zu Ende verfolgt.

Der Brief Goethes vom 10. Mai 1812 ist voller Anspielungen, die Jacobi in ihrem vollen Umfange erst drei Jahre später verstehen konnte: „Ich bin nun einmal einer der Ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin und in Nachbildung ihrer geheimnisvollen Gestalten zugebracht hat, und dem es unmöglich eine angenehme Empfindung erregen kann, wenn irgend ein Apostel seinen Mitbürgern einen anderen und noch dazu formlosen Gott aufdringen will" (23, 7). Diese dunklen Worte verletzten im Augenblick seinen alten Freund kaum. Jacobi tat es freilich

leid, daß sein Buch den Dichter „ziemlich indisponiert hatte", aber in seiner Arglosigkeit bat er Goethe, er möge es nach Jahresfrist noch einmal lesen (Briefwechsel S. 258). Goethes Brief mußte aber um so mehr kränken, als ihm zu Beginn des nächsten Jahres wieder einer folgte (23, 226), dessen Inhalt Jacobi als allgemeine Redensarten auffassen mußte: „Die Menschen werden durch Gesinnungen vereinigt, durch Meynungen getrennt. ... Die Freundschaften der Jugend gründen sich auf's Erste, an den Spaltungen des Alters haben die letztern Schuld. Würde man dieses früher gewahr, verschaffte man sich bald, in dem man seine eigne Denkweise ausbildet, eine liberale Ansicht der übrigen, ja der entgegengesetzten, so würde man viel verträglicher seyn, und würde durch Gesinnung das wieder zu sammeln suchen, was die Meynung zersplittert hat. Ich für mich kann, bey den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andre. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen. Siehst du so steht es mit mir, und so wirke ich nach Innen und Aussen immer im Stillen fort, mag auch gern, daß ein Jeder das Gleiche thue. Nur wenn dasjenige, was mir zu meinem Daseyn und Wirken unentbehrlich ist, von andern als untergeordnet, unnütz oder schädlich behandelt wird, dann erlaube ich mir, einige Augenblicke verdrießlich zu seyn und auch diess vor meinen Freunden und Nächsten nicht zu verbergen. Das geht aber bald vorüber, und wenn ich auch eigensinnig auf meine Weise fortwirke, so hüte ich mich doch vor aller Gegenwirkung, wie sonst, so auch jetzt."

Diese allgemeinen Betrachtungen wurden dem Philosophen deutlich, als er kurze Zeit nach dem letzten Brief „Gross ist die Diana der Epheser" kennen lernte. Jetzt erst verstand er den Vorwurf des „Aufregen wollens" (23, 7). Nach dem Goethischen Briefe konnte Jacobi das Gedicht nur auf sich selbst beziehen, und als ungerecht mußte er die Drohung empfinden:

> **Will's aber einer anders halten,**
> **So mag er nach Belieben schalten;**
> **Nur soll er nicht das Handwerk schänden;**
> **Sonst wird er schlecht und schmählich enden. (2, 196.)**

Es läßt sich nicht mehr feststellen, ob die letzten, vorwurfsvollen Briefe Jacobis überhaupt alle abgeschickt sind.

In dem Briefe vom 6. Mai 1812 bittet Goethe um die Erlaubnis, Jacobis in seiner Biographie zu gedenken, doch hält er es für nötig „in allem Guten" dazuzusetzen (23, 7. 8).

Im vierzehnten Buche von Dichtung und Wahrheit gehen die historischen Einzelheiten auf Jacobis Antwort vom 28. Dezember 1812 (Briefwechsel S. 256 f.) zurück; die Reflexionen im III. und IV. Teil von Dichtung und Wahrheit aber sind die Spiegelung jener literarischen Streitigkeiten, die oben geschildert sind. (Vgl. S. 38 Anm.)

Die kurze Rekapitulation (28, 293, 7—16), welche die Charakteristik Jacobis räumlich von der Entwickelung des Planes zum Mahomet trennt, ist nur ein technischer Kunstgriff. Goethe wollte dem Ganzen den Anschein eines historischen Berichtes geben.

Das Folgende (S. 293, 17 ff.) gibt unter dem Deckmantel der Kunst nur die Begründung für die andeutenden Worte: „Und so schieden wir endlich in der seligen Empfindung ewiger Vereinigung, ganz ohne Vorgefühl, daß unser Streben eine entgegengesetzte Richtung nehmen werde, wie es sich im Laufe des Lebens nur allzu sehr offenbarte".

Die Wirkung dieses Satzes war von Goethe genau berechnet. Der unbefangene Leser merkt kaum, daß er wieder einen neuen Gedanken enthält: er rundet scheinbar bloß die vorhergehende Schilderung ab und weist zugleich den Einfluß der Gegenwart zurück.

Man wird dem Dichter gern glauben, daß er 1774 eine Divinationsgabe, wie er sie nachher in bezug auf Lavater und Basedow für sich beansprucht, nicht besaß. Als Goethe aber 1813 jene Worte schrieb, lag der Accent nicht mehr auf den Worten „ganz ohne Vorgefühl", sondern die Hauptsache war ihm jetzt zu betonen, „dass unser Streben eine entgegengesetzte Richtung nehmen werde". Das läßt

sich einwandsfrei beweisen, wenn man die Entstehung des ganzen Satzes (S. 293, 1—6 „Und“ — „offenbarte“) rückwärts verfolgt.

Jene Worte stehen in einer Handschrift der „Biographischen Einzelnheiten“, die in diesem Teile eher abgefaßt sein muß als Dichtung und Wahrheit, und zwar stehen sie 36, 268 vor Zeile 19. Goethe ließ nämlich jenen Satz (28, 293, 1—6) wie auch die Hälfte des folgenden rekapitulierenden Abschnittes in den „Biographischen Einzelnheiten“ unter dem Kapitel „Jacobi“ durchstreichen, um beides eben für Dichtung und Wahrheit zu verwerten (36, 443).

Die Worte sind aber sicher nach dem 28. Dezember 1812 geschrieben, denn sie sind unter dem Einfluß des Jacobischen Briefes diktiert worden, der an jenem Tage antwortete: „Ich glaube nicht wie du, daß wir zunehmend auseinander streben“ (Briefwechsel S. 258). Damit bezog sich der Philosoph auf Goethes Brief vom 10. Mai 1812 wo dieser um die Erlaubnis bat seiner in Dichtung und Wahrheit zu gedenken und hinzu setzte: „Die Divergenz zwischen uns beyden war schon früh genug bemerklich, und wir können uns Glück wünschen, wenn die Hoffnung, sie, selbst bey zunehmendem Auseinanderstreben, durch Neigung und Liebe immer wieder ausgeglichen zu sehen, nicht unerfüllt geblieben ist“ (23, 8).

Der Widerspruch mit Dichtung und Wahrheit ist also nicht zu verkennen; daß Goethe aber in dem Briefe seiner Überzeugung gemäß schrieb, läßt sich durch den Brief an Schlegel erhärten: „Ich kann den letzten Schritt unseres lieben Jacobi mir gar wohl aus seinem Charakter und seinen Gesinnungen erklären“ (22, 327), und ebenso schreibt er an Knebel: „Daß es mit Jacobi so enden werde und müsse, habe ich lange vorausgesehen“ (22, 321).

In den Biographischen Einzelnheiten klingt es nicht ganz aufrichtig, wenn Goethe die Schuld an dem Bruche der „Spracheinseitigkeit“ zuschieben will (36, 269). In dem Briefe an Knebel hatte er scharf betont, daß das „einseitige Verfahren“ in der Natur des Menschen notwendig begründet ist (22, 322, 5—14).

Selbst wenn man von den chronologischen Ungenauigkeiten[24]) absieht, merkt man aus jeder Zeile, wie wenig in

dieser negativen Seite des Planes der historische Lavater,[25]) das angebliche Modell zum „Mahomet“, geschildert ist.

Geht man im vierzehnten Buche zurück, so wird man „Verzahnungen“ zum Mahometplan finden, die freilich noch mit größerer Kunst gesetzt sind als im Wilhelm Meister.

Vorbereitet wird der Plan unzweifelhaft durch die Worte (28, 270): „Dergleichen Halbwahrheiten und die daraus entspringenden Irrsale mögen, poetisch dargestellt, aufregend und unterhaltend sein, im Leben aber stören und verwirren sie das Gespräch“. Aus dem vorhergehenden Abschnitte wird deutlich, was „poetisch dargestellt aufregend sein würde“, nämlich „der Streit zwischen Wissen und Glauben“ (28, 269).

Allein schon die Einschränkung, daß dieser Streit damals „noch nicht an der Tagesordnung war“, zeigt, wie sehr sich der Dichter des Einflusses der Gegenwart bewußt ist. Der Gegensatz von „Glauben“ und „Wissen“ hatte für den jungen Goethe noch keine erhebliche Bedeutung. Erst später, als der Dichter anfing naturwissenschaftlich zu arbeiten, trat er für ihn hervor. Im höchsten Grade dann im Zwist zwischen Schelling und Jacobi; und was hierbei im Leben störte und verwirrte, stellte Goethe poetisch dar im Aperçu zum Mahomet.

Einige Zitate aus den naturwissenschaftlichen Schriften Goethes weisen noch einmal von Jacobi zu Mahomet.

In dem „Vorschlag zur Güte“ (11, 65 f.) heißt es S. 66: „Bei der gegenwärtigen Lage der Naturwissenschaft muss daher immer wiederholt zur Sprache kommen was sie fördern und was sie hindern kann, und nichts wird förderlicher sein als wenn jeder an seinem Platze fest hält, weiss was er vermag, ausübt was er kann, andern dagegen die gleiche Befugniss zugesteht, daß auch sie wirken und leisten. Leider aber geschieht, wie die Sachen stehen, diess nicht ohne Kampf und Streit, indem nach Welt- und Menschenweise feindselige Kräfte wirken, ausschliessende Besitzungen sich festbilden und Verkümmerungen mancher Art, nicht etwa im Verborgenen, sondern öffentlich eintreten.

Auch in diesen unsern Blättern konnte Widerspruch und Widerstreit, ja sogar heftiger, nicht vermieden werden.“

Dieser Faden ist an einer anderen Stelle wieder aufgenommen, Naturwissenschaftliche Schriften 13, 405: „Vorbetrachtung“.

„Der Inhalt jener zwey ersten Bände meiner Naturbetrachtungen war vieljährig und unter gar mannigfaltigen Zuständen abgefasst, daher in gewissem Sinne ungleich. Zwar immer ernstlich auf die Sache gerichtet erschien der Vortrag bald friedlich, still beschauend, bald aber auch unmuthig und gegen Widerstand ankämpfend. Zunächst aber hoffen wir nun hierin mehr Gleichheit zu halten und uns durch Reinheit und Ruhe der hohen Kultur würdig zu erzeigen, die uns das erste Viertel des Jahrhunderts hoffen lässt.

Die höchste Kultur aber, welche diesen letzten Zeiten gegönnt seyn möge, erwiese sich wohl darin: daß alles Würdige, dem Menschen eigentlich Werthe, in verschiedenen Formen neben einander müsste bestehen können und daß daher verschiedene Denkweisen, ohne sich verdrängen zu wollen, in einer und deselben Region ruhig neben einander fortwandelten.

Freylich kann dies von irdischen Verhältnissen keineswegs gelten: denn in der eigentlichen Erdenwelt wirken zwey mächtige Parteyen, wovon die eine das herkömmliche Regiment behalten und behaupten, die andere es ergreifen und sich zueignen möchte; beyde werden einander noch genugsam zu schaffen machen.

Alles aber was sich aufs Ewige bezieht und uns im Erdenleben als Bild und Gleichniss des Unvergänglichen vorschwebt, sollte sich von Rechtswegen ausser Streit setzen, obgleich auch hier manches Hinderniss obwaltet. Denn, indem wir durch unsere Denk- und Empfindungsweise auch äussere Verhältnisse gründen, eine Gesellschaft um uns bilden, oder uns an sie anschliessen, so wird ein Inneres zum Äusserlichen; ein solches, wohl aufgenommen oder feindlich bestritten, muss erhalten, es muss vertheidigt werden, und so sind wir auf einmal vom Geistlichen ins Weltliche, vom Himmlischen ins Irdische und vom ewigen Unwandelbaren in das zeitliche Wechselhafte zurückgezogen.

Eben deshalb aber werden wir bey Mittheilung unserer Arbeiten desto wachsamer auf uns seyn und lieber das worauf wir beharren einfach bezeichnen, als uns mit anders Gesinnten in Widerspruch und Streit einlassen.

Glücklicherweise, was man kaum zufällig nennen dürfte, liegt uns vorerst ein Aufsatz zur Hand, woraus hervorgeht, wie einem zarten Gemüthe, das mit sich selbst und der Welt in Frieden lebt, ganz ungesucht die schönsten Resultate sich ergeben.“

Vergleicht man den Absatz 405, 22—32 „Alles“ — „zurückgezogen“ mit Dichtung und Wahrheit III, B. 14 (Werke 28, 294, 10—18) „das — fortgerissen“, so sieht man, daß im obigen Aufsatz derselbe Gedanke wiederholt ist.

Weist dieses auf „Mahomet“, so fehlt auch die Beziehung zu Jacobi nicht.

Zwei unscheinbare aber von Goethes Hand geschriebene Zettel gewinnen in diesem Zusammenhang Leben. Auf dem ersten stehen nur die Worte: „Unglücklich ist immer derjenige der sich in Corporationen einlässt“ (Naturw. Schriften 11, 374). Der Gedanke, der hier nur angedeutet ist, war oben ausgeführt, ich erinnere nur an die Stelle Naturw. Schriften 13, 405, 25—32 „Denn“ — „zurückgezogen“.

Über jener Stelle (11, 374) ist ein anderer Zettel abgedruckt. Es ist natürlich schwer zu sagen, ob Goethe die beiden Papierstücke selbst zusammengelegt hat oder gleichzeitig schrieb, aber nach meiner Ansicht gehören sie zusammen.

Dies zweite Papier enthält folgendes Schema: „Wir sind

Naturforschend	Dichtend	Sittlich
Pantheisten	Polytheisten	Monotheisten“.

Diese Formulierung begegnete uns schon einmal in dem Briefe an Jacobi vom 6. Januar 1813 (IV, 23, 226 Zeile 17—25) „Ich“ — „mögen“.

Das heißt aber, wir sind in unserer Beweiskette von Mahomet wieder zu Jacobi gekommen.*)

*) Der Schelling-Jacobische Streit fällt gerade in die Mitte von Dichtung und Wahrheit und drückt dem III. und IV. Teil seinen Stempel auf. Was im Vorigen für Mahomet bewiesen ist, gilt, wie ich glaube, ebenso für den Ewigen Juden, Prometheus und das Dämonische. Goethes Urteil über das Système de la nature charakterisiert sich ebenfalls als unhistorisch. Als der Dichter seine Biographie schrieb, benutzte er alles dies zur Spiegelung der jüngsten Vergangenheit und seines letzten Spinozastudiums. Der Beweis ist einer späteren Arbeit vorbehalten.

§ 6.

Oelsners Mohamed.

Trotz des literarischen Hintergrundes von 1813 bleibt es immer noch merkwürdig, daß Goethe einen derartigen Plan gerade am Mahomet entwickelte. Sollte ihm nicht die Gestalt des arabischen Propheten bei jenem inhaltsreichen Aperçu auf halbem Wege begegnet sein?

Unter der Literatur von Goethes Divanstudien fällt besonders Oelsners Mohamed[26]) auf. Das Buch ist 1810 in deutscher Übersetzung erschienen und zeigt, daß sich in der gelehrten Auffassung Mahomets eine Änderung vollzogen hatte.[27])

Oelsner entwickelt das Problem, ob Mohamed Betrüger ist oder nicht, fast in ähnlicher Weise wie Goethe in Dichtung und Wahrheit. Eine Gegenüberstellung mag das zeigen.

Oelsner S. 24: „Man verwechselt leichtlich einen Schwärmer mit einem Betrüger. Wenn ihn auch anfänglich keine ehrgeitzigen Absichten treiben, so folgen sie doch der Begeisterung, die ihn belebt, ziemlich nahe auf dem Fuss; und in dem Masse, wie in ihm der Eifer für die Sache Gottes oder des Vaterlandes erkaltet, verstärkt sich seine selbstsüchtige Absicht durch alle Hülfsmittel, welche ihm sein voriger Feuereifer erworben. Dies scheint ausgemacht zwar, allein es würde sehr verwegen seyn den Zeitpunkt bestimmen zu wollen, wo in diesem oder jenem Menschen die Selbsttäuschung aufhört, und der Betrug beginnt. Da die Menschen alles nur halb sind, so mag es wohl seyn, daß Schwärmerei und Betrug im gegenseitigen Vertrage stehen.“ Damit vergleiche Goethe I, 28, 296: „Im dritten Act bezwingt er seine Gegner, macht seine Religion zur öffentlichen, reinigt die Kaaba von den Götzenbildern; weil aber doch nicht alles durch Kraft zu thun ist, so muss er auch zur List seine Zuflucht nehmen. Das Irdische wächs't und breitet sich aus, das Göttliche tritt zurück und wird getrübt.“

Oelsner S. 26: „Es ist unmöglich, daß so wie er vorwärts schreitet, nicht oft seine innige, aufrichtige Überzeugung dem

Vortheile des Propheten, nach dem Bedürfnis, seine Rolle zu behaupten, oder nach der Gefahr und der Schande, eine grosse Unternehmung nicht durchzuführen, weichen sollte". Und Goethe: „Im vierten Acte verfolgt Mahomet seine Eroberungen, die Lehre wird mehr Vorwand als Zweck, alle denkbaren Mittel müssen benutzt werden".

So ähnlich die Gedanken von beiden auch entwickelt sind, so läßt sich doch nicht einwandsfrei nachweisen, daß Goethe Oelsners Mohamed kannte, als er jene Stelle in Dichtung und Wahrheit schrieb. Wir wissen nur, daß der Dichter das Buch am 22. Februar 1815 der Großherzoglichen Bibliothek entliehen hat. Das Datum verdanke ich der Güte der Weimarer Bibliotheksdirektion (vergl. Werke I, 6, 322; 7, 286), desgleichen die Mitteilung, daß das Ausleihebuch vom Jahre 1810 an keine Eintragung darüber aufweist.

Trotzdem glaube ich, daß Goethe die Schrift schon vor 1815 gekannt hat. In den sonst sehr summarisch abgefaßten Tag- und Jahresheften von 1815 (I, 36, 92) erwähnt er das Buch mit folgenden Worten: „Mohamets Leben von Oelsner, mit dem ich mich schon längst befreundet hatte, förderte mich auf's neue".

Es bleibt vielleicht dem Zufall vorbehalten festzustellen, wie Goethe zu dem Werke kam. Von den Universitätsbibliotheken zu Göttingen und Jena hat er es nicht erhalten, wie die dortigen Bibliotheksvorstände auf meine Bitte festzustellen die Güte hatten. Andererseits wird man auch noch folgendes berücksichtigen dürfen. Goethe lernte den Verfasser des Buches in Carlsbad 1810 kennen, als dessen Werk schon französisch erschienen war. Das Tagebuch vom 21. Juni 1810 hat folgende Notiz: „Früh am Brunnen. Auftrag wegen des Abschiedsgedichtes der Kaiserin. Frohnleichnamsprozession. Mittags mit Ritter O'Hara bey Mad. Lämel und Mad. Keil. Ölsner aus Paris und Jung. Abends Ball im böhmischen Saale. Und Illumination." (Tagebücher 4, 134). Daß jener Oelsner mit dem Verfasser des „Mohamed" identisch ist, beweist die Curliste, wo er mit seinem Vornamen Conrad eingetragen ist (ebd. 4, 381).

Einen wichtigen Beitrag zu dieser Frage brachte einer der zuletzt erschienenen Briefbände.

Goethe schrieb an C. F. v. Reinhard am 18. April 1823 (37, 21): „Herrn Oelsner danken Sie für seine Theilnahme; seine Schrift über Mahomed ist mir längst bekannt und traf vollkommen mit der Idee zusammen, die ich mir von dem ausserordentlichen Manne gemacht, als ich ihn zum Helden einer Tragödie mir ausersehen“.

---

§ 7.

Die Rekonstruktion des Fragments in Dichtung und Wahrheit.

Der bisherigen Untersuchung scheint zunächst die Tatsache zu widersprechen, daß Goethe in Dichtung und Wahrheit teilweis richtige, ja selbst genaue Angaben über das ihm nicht mehr vorliegende Fragment gemacht hat.

Oelsner bietet nun freilich keine direkte Beziehung, aber er zitiert den Koran nach Marraccius, und so wurde Goethe wieder an seine alte Quelle erinnert. Oelsner verweist sogar auf dieselbe Sure (S. 43, Fußnote 1), aus der der Hymnus des Goetheschen Fragments stammt. Wenn auch die von Goethe benutzte Stelle erst fünfzig Verse weiter steht, so war nun die richtige Rekonstruktion für den Dichter doch leicht.

Bei der zweiten Szene des Fragments waren die Quellenverhältnisse verwickelter: wir erfahren deshalb in Dichtung und Wahrheit nichts über ihren Inhalt.

Ja, jene Sage bei Marraccius, aus der Goethe das Alter und überhaupt die allgemeine Situation des jugendlichen Helden entnommen hatte, erkannte der Dichter nicht mehr als seine einstige Quelle: durch die Bearbeitung von Voltaires Drama und die Lektüre von Oelsners „Mohamed“ hatten sich seine Gedanken auf den ausgereiften Mann konzentriert.

Beide Autoren erzählen nämlich von der Jugend Mahomets so gut wie nichts.

Goethe verwickelte sich dadurch in einen Widerspruch mit seiner Jugendarbeit.

In dieser ist Mahomet eher Knabe als Jüngling. In Dichtung und Wahrheit hört man aber von einem verheirateten Manne, einem Karawanenführer (28, 296).

Für die negative Seite des Problems konnte Goethe jetzt besser einen anderen Bericht des Marraccius verwenden, der einen historischen Vergiftungsversuch widergibt. Bei Marraccius heißt es (Vita, Praef. p. 26, cap. vigesimum): *Post victoriam Chaiberensem, fœmina quaedam Judea, nomine Zaineba, filia Hareth, cum sciret, Mahumetum harmis ovium assis valde delectari, ut injuriam genti suae illatam ulcisceretur, obtulit ei hujusmodi harmum veneno infectum. Cumque ex eo Mahumetus frustum comedisset; harmus illum commonuit, se esse veneno infectum: ita fingunt. Statim vero vim veneni persensit: atque ex illo coepit paulatim dolore tentari, et brevi tandem consumptus interiit.* Dies ist die Vorlage für die Worte: „Eine Frau, deren Mann er hat hinrichten lassen, vergiftet ihn“ (28, 296).

Die Stelle 28, 296, 26 bis 297, 2 geht auf folgenden Bericht vom Tode Mahomets zurück. Marraccius, Vita, Praef. p. 29, cap. vigesimum quartum: *De anno decimo primo Hegirae, in quo mortuus est Mahumetus.*

In ingressu hujus anni coepit Mahumetus vim veneni, in harmo ovis accepti, acriorem, atque acerbiorem experiri. .... Prima ejus ac maxima solicitudo fuit, ut Asma, qui militiae praeerat, recederet cum exercitu procul a Medina, una cum Abubakro, Omare, et aliis Primoribus Moslemorum, ne forte, si tempore mortis suae in Urbe reperirentur, turbas excitarent, ac per technas Imperium a se τῷ Aly destinatum praeriperent.

..... *Mox dolore excruciatus, atque agitatus, egressus e domo Aisae, a nonnullis sustentatus contulit se in publicum, jussitque omnes ad concionem vocari: cumque super suggestum ascendisset, prolixam ad eos paraenesin habuit. Deinde postularit ab eis, ut si quis ab ipso damni aliquid accepisset, manifestaret: se enim paratum esse singulis satisfacere. Quidam*

vero exurgens, asseruit deberi sibi ab eo tres drachmas, quas statim jussit illi restitui. Sed haec, et alia, quae quidam scribunt, esse figmenta, patet ex eo, quod per duos tantum dies illum ante mortem in domo Aisae aegrotasse, gravissimi sriptores affirmant.

Cum se morti proximum agnosceret, rogavit Aly, ut cadaver suum lavaret, tegeretque verenda ejus, ne cujuspiam aspectui paterent. Deinde datis supremis mandatis Auxiliatoribus, jussit chartam atque atramentum sibi afferri, ut librum asseclis suis scriberet, per quem post mortem suam nunquam a vera religione aberrarent. At vero qui aderant, cognoscentes eum delirare, noluerunt ei obsequi, sed turbati confusique discesserunt. Scribunt autem quidam, eo tempore, quo aegrotavit, consuetas quinque preces cum populo persolvisse.

Tandem vi morbi consumptus obiit die Lunae in ortu diei, vel juxta alios, in meridie.

---

§ 8.

Mahomet in „wiederholter Spiegelung".

Ob Goethe 1772/3 an einen tragischen Ausgang im Mahomet dachte, ist mindestens zweifelhaft. Die Beziehungen zu Lavater konnten jedenfalls damals nicht in Frage kommen, denn die Bekanntschaft fällt ein Jahr später.

Das Fragment ging dann verloren. Jahrelang ruhte die Beschäftigung mit dem Mahomet überhaupt. Die Bearbeitung des Voltaireschen Mahomet regte Goethe nicht an, eine Tragödie zu schreiben, wie sie in Dichtung und Wahrheit entwickelt ist. Das Problem entsteht vielmehr für Goethe erst aus dem Streit zwischen Schelling und Jacobi und der erneuten Beschäftigung mit Spinoza.

Oelsners Mohamed kam ihm wahrscheinlich gleichzeitig zu. Des Historikers und des Dichters Gedanken „trafen

vollkommen zusammen". Was Goethe eben erlebt hatte, sah er jetzt im Spiegel. Was an Jacobi erlebt und in Oelsners Mohamed deutlich eingesehen war, bespiegelten jetzt Erfahrungen, die der possenhafte Satyros schon andeutet; Erfahrungen mit Lavater, Basedow, Klopstock,[28]) Cagliostro[29]) ergänzten. Alles das wurde unter dem Namen Lavater zusammen gefaßt und auf den Mahomet des Fragments, der durch Oelsner-Marraccius wieder in der Erinnerung auftauchte, übertragen.

Um an bekannte Dinge anzuknüpfen, könnte man Goethes Lektüre von Oelsners Mohamed mit der des „Vicar of Wakefield" in Parallele setzen. Wie hier die Sesenheimer Idylle nach Goldsmiths Muster zugeschnitten ist, so hat Goethe später den Mahomet des Fragments mit Oelsners Augen gesehen.

Jacobi hatte am Mahometplan einen ähnlichen Anteil wie Maximiliane Brentano am Werther. Die Erfahrungen mit ihm waren das eigentliche Erlebnis, das den Mahomet von Dichtung und Wahrheit entstehen ließ.

Bleibt Charlotte Kestner trotzdem das Urbild für Werthers Lotte, so ist das für Lavater in Bezug auf den Mahomet nicht der Fall.

Anmerkungen.

1) Auch Goethe kannte das Buch (Werke 7, 188, Briefe 32, 77, Tagebücher 4, 266. 267). Eingehend behandelt ist dasselbe von Dr. A. Bovenschen, Untersuchungen über Johann von Mandeville und die Quellen seiner Reisebeschreibung. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, herausgegeben von A. v. Dankelmann, Berlin, 1888, Bd. 23, S. 177—306. — B. stellt S. 184 fest, daß schon Jacob Püterich von Reichertshausen in seinem Ehrenbrief, Strophe 131 f. über Mandeville berichtet.

Auch Werner Rolevinck (Bovenschen S. 186), Jacob Meyer (ebd. S. 186), Hadrian Barlandus, Jahn Bale (ebd. S. 187) und andere wissen von Mandeville zu erzählen. Aus B.'s Untersuchungen ergibt sich, daß Mandeville das aller wenigste selbst erlebt hat, aber eine große Belesenheit besaß, vieles wörtlich abschrieb, aber auch aus mündlicher Überlieferung schöpfte (vgl. Bovenschen S. 305 f.).

Eine oberdeutsche Handschrift befindet sich auch auf der königlichen Universitätsbibliothek zu Halle (Yd 8 4°).

2) Michaelis, Arabische Grammatik, Vorrede S. XIII: „Die Manuscripte des Corans sind in Deutschland wegen der damaligen Türkenkriege, in denen sie erbeutet worden, häufig, sonderlich seit 1683, denn aus dem von 1683 bis 1697 geführten Türkenkriege schreiben sich die meisten her".

3) Vgl. M. D. Meyerlin S. 16 f.; siehe auch H. Krüger, Mahomed in der deutschen Dichtung. Die Post vom 17. Mai 1903.

4) Vgl. Witkowski S. 16 f.

5) Das erregende Moment ist im Mahomet von Goethe besser herausgearbeitet worden als im französischen Original.

Voltaire I, 4: *Mahomet veut ici te voir et te parler.*
Zopire: *Lui? Mahomet?*
Omar: *Lui même; il t'en conjure.*

Goethe Act 4 V. 361:
Sopir: Wer?
Omar: Er wünscht es.
Sopir: Mahomet?
Omar: Er selbst.

6) Vgl. den Brief an Betty Jacobi, Februar 1774 (2, 145): „Ihre Buben sind mir lieb, denn es sind Ihre Buben, und der lezte ist immer

der nächste. Ob sie an Christ glauben, oder Göz, oder Hamlet, das ist eins, nur an was lasst sie glauben. Wer an nichts glaubt verzweifelt an sich selber". Vgl. auch Dichtung und Wahrheit III, 14: „Beim Glauben sagte ich, komme alles darauf an, daß man glaube; was man glaube, sei völlig gleichgültig" (28, 270).

7) Bahrdts Beziehungen zu Goethe sind in Raumers Historischem Taschenbuch, Jahrgang 1866, S. 351 zusammengestellt. Siehe auch Allg. Deutsche Biographie 1, 772.

8) Vgl. Werke 36, 91: „Nicht ganz fremd mit den Eigenthümlichkeiten des Ostens wandt' ich mich zur Sprache, in so fern es unerlässlich war jene Luft zu athmen, sogar zur Schrift mit ihren Eigenheiten und Verzierungen". Siehe auch H. Krüger, Goethe und das Arabische. Goethe-Jahrbuch 24, 244 f.

9) Shakespeare war diese Vorstellung vertraut. Weitere Belege sind zusammengestellt von A. Schmidt, Shakespeare-Lexikon. Berlin, 1902, 2, 1240.

Für Goethe vergleiche noch Briefe 30, 6: „Hier schick ich l. Zimmerm. Briefe von Lav. über die höchst eckelhaffte Sache. Ich bitte Sie, helfen Sie mir ihn tag täglich unempfindlicher zu machen, gegen all das Nebel und Kröten Geschlecht, das gegen ihn aufsteigt, und weder ausgerottet noch gedemütigt werden mag".

10) Hildebrand im Deutschen Wörterbuche 4, 1, 2, 2180 weicht von dieser Interpretation erheblich ab. Er bemerkt zu „Teilen kann ich euch nicht dieser (meiner) Seele Gefühl. Fühlen kann ich euch nicht allen gantzes Gefühl": „d. i. das volle Gefühl ungeteilt mitteilen, aussprechen". Für diese Auffassung könnte man geltend machen, daß Mahomet in der Quelle, die Goethe fast wörtlich wiedergiebt, ja zu seinen Verwandten spricht. Herr Professor Saran macht mich jedoch darauf aufmerksam, daß offenbar ein Gegensatz zwischen „allen" und „gantzes" bestehe, und Goethe die Stelle wohl selbst so aufgefaßt haben wollte, wie sie oben im Text gedeutet ist (vgl. 28, 295, 21 f.). — Goethes Briefe aus jener Zeit zeigen das Wort „fühlen" in allen möglichen Bedeutungen angewendet (vgl. 2, 50. 67. 113. 230. 262. 266; 3. 5), aber nicht ein einzigesmal vermag ich „fühlen" im Sinne von „mitteilen" zu belegen. — Einen Beitrag zur Bedeutung des Wortes bringt ein Brief des Fräulein von Klettenberg an Lavater: „Fühlen und empfinden ist sehen, wie leibliches Sehen das äuserst feinste Gefühl des feinsten Sinnes ist" (Goethe-Jahrbuch 27, 114).

11) Ich verwerte hier von Professor Saran in seinen Vorlesungen Vorgetragenes.

12) Zur Erläuterung des Gedankens vergleiche noch Goethe, Naturwissenschaftliche Schriften 11, 145: „Das Genie bedürfte auch keine Regel, wäre sich selbst genug, gäbe sich selbst die Regel; da es aber nach aussen wirkt, so ist es vielfach bedingt, durch Stoff und Zeit, und an beiden muß es notwendig irre werden".

Siehe auch Lindner, Geschichtsphilosophie S. 29: „Keine Idee kann rein vollendet werden. Nicht allein die ihr entgegentretende Beharrung steht hindernd im Wege, auch andere Ursachen kommen beeinträchtigend

linen. Eine in die Erde getriebene Eisenstange dringt nie in gerader Linie ein.

Jede Idee entsteht aus bestimmten Voraussetzungen, aus gegebenen Zuständen. Sie gelangt nur zum Siege oder zur Durchführung, indem die Verhältnisse, aus denen sie hervorging, umgestaltet werden. Dadurch entstehen Neubildungen, die nicht mehr ganz mit den ursprünglichen Voraussetzungen übereinstimmen. Die siegende Idee zersetzt also selber den Boden, auf dem sie gewachsen ist, und paßt nicht mehr völlig.

Daraus erklärt sich das häufige Vorkommnis, daß große Männer von ihrem Werke mit Nichtbefriedigung scheiden. Sie riefen durch die Veränderung bestehender Verhältnisse Kräfte hervor, die sich von dem ursprünglichen Ausgangspunkte ihrer Zwecke entfernen. An Stelle der überwundenen Schwierigkeiten treten andere und die neuerweckten Geister lassen sich nicht mehr bannen".

13) Im Fragment hat Mahomet nur eine Pflegemutter bei sich. Ali ist geschichtlich sein Schwiegersohn, Fatima seine Tochter gewesen.

14) Die „Wiederkehr zu sich selbst" ist die Folge des Giftes, denn am Schluß heißt es: „kurz vor der Umwendung, die durch das Gift geschieht". — Seinen Weißlingen ließ der Dichter auch vergiften, um ihn in der Sterbeszene wieder Maria zuzuführen. — Schon vor Goethe hat Lessing dasselbe Motiv in „Miß Sara Sampson" V, 8 verwandt.

15) Basedow läßt der Dichter damit fallen; wenn er auch nachher noch von „beiden" weiter redet, so dient Basedow ihm doch nur als „Gegenstück" zu Lavater. Siehe auch H. Grimm S. 219.

16) Günstige Urteile über Lavater fällt Goethe noch in folgenden Briefstellen: 4, 149: „Wir sind in und mit Lavater glücklich". — „Und wenn man wieder einmal so einen ganz wahren Menschen sieht, meynt man, man käme erst auf die Welt". 4, 153: „Es ist mit Lavater wie mit dem Rheinfall, man glaubt auch man habe ihn nie so gesehen wenn man ihn wiedersieht, er ist die Blüte der Menschheit, das Beste vom besten". 4, 227: „Du bist immer braver als man denkt".

17) Dafür sprechen auch die Xenien von 1796, die gegen Lavater gerichtet sind (Schriften der Goethegesellschaft 8, 35 Nr. 309—311) und die Italienische Reise: „Hole oder erhalte ihn der Teufel, der ein Freund der Lügen, Dämonologie, Ahnungen, Sehnsuchten usw. ist von Anfang!" (32, 106). — Auch dem Epigramm: „Jeglichen Schwärmer schlagt mir ans Kreuz im dreissigsten Jahre; kennt er nur einmal die Welt wird der Betrogne der Schelm", liegt nicht wie E. v. d. Hellen, Jubiläumsausgabe 1, 360 glaubt, der Gedanke zum „Mahomet" zugrunde. Die Spitze ist vielmehr gegen Cagliostro oder auch den Lavater jener Zeit gerichtet — Bielschowsky (2, 70) bezieht es auf die Revolution —. „Mahomet" ist jedenfalls trotz aller Mängel eine tragische Figur. — Näher als das vorige steht dem Problem aber Tasso IV, 3:

„Ich fühl' es leicht,
Wenn man den Weg zu meinem Herzen sucht
Und es nicht herzlich meint."

Tasso II, 1:

„Wenn sie auch
Die Absicht hat, den Freunden wohl zu thun,
So fühlt man Absicht, und man ist verstimmt."

18) Vgl. Schelling S. 127: „Man hat in öffentlichen Blättern dieses Jahres ein Gelegenheits-Carmen zu Ehren des Herrn Jacobi gelesen, worin dieser unter andern auf folgende Art verherrlicht wird: „Gottes-Lehrer (l. Leerer) bist du unserer Gott läugnenden Zeit". Daß Jacobi von seinen Gegnern auch mit Lavater verglichen wurde, entnehme ich E. Schmidts Lessing: Karl Lessing an Mendelssohn, 24. Oktober 1785: „Nun bester Freund habe ich Jacobis Briefe über die Lehre des Spinoza ganz gelesen und bis S. 162 gereut es mich auch nicht. Aber von da an wird er einem Lavater ziemlich ähnlich, den er auch fleissig anführt. Und da er sich von da an auf seinen inneren Sinn, auf sein individuelles Gefühl, auf sein *θειον λογον*, das die Griechen Dämon genannt, so lavaterisch beruft, so ströme ich mit meinen innern Gefühl auch herum und sage: o lavaterscher Jacobi! so zu salbadern hättest du gegen meinen Bruder dich nicht getraut!"

19) An Schlichtegroll am 31. Januar 1812 (22, 254) „Grüssen Sie meinen Freund Jacobi auf das allerbeste. Ich habe sein Werk mit vielem Antheil, ja wiederholt gelesen. Er setzt die Überzeugung und das Interesse der Seite auf der er steht mit so grosser Einsicht als Liebe und Wärme auseinander, und diess muss ja auch demjenigen höchst erwünscht seyn, der sich von der andern Seite her in einem so treuen, tief und wohldenkenden Freunde bespiegelt. Freylich tritt er mir der lieben Natur, wie man zu sagen pflegt, etwas zu nahe; allein das verarge ich ihm nicht. Nach seiner Natur, und dem Wege, den er von jeher genommen, muss sein Gott sich immer mehr von der Welt absondern, da der meinige sich immer mehr in sie verschlingt. Beydes ist auch ganz recht: denn gerade dadurch wird es eine Menschheit, daß, wie so manches andere sich entgegensteht, es auch Antinomieen der Überzeugung gibt. Diese zu studiren macht mir das grösste Vergnügen, seitdem ich mich zur Wissenschaft und ihrer Geschichte gewandt habe".

20) Friedrich Schlegel, Deutsches Museum 1, 94: „Einverstanden sind wir auch daß Gott und sein Werk, Schöpfer und Geschöpf, sorgfältig unterschieden werden müssen, wie aber der Verfasser ausser und neben Gott eine Natur aufstellen könne, welche den Schöpfer sogar nicht verkündigen, ja auch nicht die leiseste Spur von Gott enthalten, so durch und durch ungöttlich seyn, und doch Gottes Werk seyn soll, daß ist schwer zu begreifen. Eine Gottes so ganz unwürdige Natur könnte auch nicht sein Werk, sie müsste durchaus abhängig von ihm seyn. Daß ein solcher Dualismus unhaltbar und jedem besseren Gefühle nicht minder wie dem Nachdenken widerstreitend sey, darf nicht erst auseinandergesetzt werden".

21) Vgl. Werke 36, 268: „Jacobi hatte den Geist im Sinne, ich die Natur, uns trennte was uns hätte vereinigen sollen. Der erste Grund

unserer Verhältnisse blieb unerschüttert; Neigung, Liebe, Vertrauen waren beständig dieselben, aber der lebendige Antheil verlor sich nach und nach, zuletzt völlig. Über unsere späteren Arbeiten haben wir nie ein freundliches Wort gewechselt. Sonderbar! daß Personen, die ihre Denkkraft dergestalt ausbildeten, sich über ihren wechselseitigen Zustand nicht aufzuklären vermochten, sich durch einen leicht zu hebenden Irrthum, durch eine Spracheinseitigkeit stören, ja verwirren liessen. Warum sagten sie nicht in Zeiten: Wer das Höchste will, muss das Ganze wollen; wer vom Geiste handelt, muss die Natur, wer von der Natur spricht, muss den Geist voraussetzen, oder im Stillen mit verstehn". Daß dieser ganze Abschnitt nur Redensarten enthält, beweist eine Stelle in D. und W. (28, 108 f.), wo Goethe seine wahre Meinung über „Spracheinseitigkeit" auseinandersetzt.

22) Wahrscheinlich „Se. Exzellenz Mirza Abul Hassan Chan". Siehe Werke 7, 240. 242.

23) Schon Danzel erkannte, daß dem Mahomet-Problem Spinozistische Ethik zugrunde liegt. Er konnte jedoch von der Entstehung noch nichts wissen.

24) Außer über Mahomets Gesang hat Goethe auch 28, 267, 11 ff. chronologisch unrichtige Angaben gemacht. Der Dichter erzählt dort Dinge, die sich erst acht Jahre später zugetragen haben, wie Funck in der Zeitschrift für den deutschen Unterricht 14, 732 nachgewiesen hat. Siehe auch R. M. Meyer, Jubiläumsausgabe 24, 300.

25) Ursprünglich scheint Goethe nicht beabsichtigt zu haben, Lavater am Ende des Buches beim „Mahomet" nochmals zu erwähnen; das Schema für 1774 lautet: „Reise nach Ems Lavater. Basedow. Coblenz Reise nach Cölln. Jacobis. Jappach Düsseldorf. Rückreise Appercu des Mahomets. Plan desselben" (26, 357). Noch stärker spricht dafür Goethes Brief aus Teplitz an Riemer vom 27. Juli 1813: „Lavater und Basedow sind, dünkt mich, gut gerathen, aus kleinen Zügen bildet sich die Imagination die Individualitäten gern zusammen. Lavater kommt in diesem Theil noch einmal und bedeutender vor, auch habe ich, wie Sie aus der Handschrift dieses Briefes sehen, wieder neue Beyhülfe erhalten, so daß der Schluss des vierzehnten Buches beynahe zu Stande ist" (23, 416).

Wie wenig übereinstimmend die Charakteristik Lavaters in den verschiedenen Teilen von Dichtung und Wahrheit ist, fühlte Goethe selber, wenn er im 19. Buche den Wunsch ausspricht, daß man in seiner Schilderung wol eine „Wiederholung, aber hoffentlich keinen Widerspruch finden" möge (29, 139). Vgl. auch R. M. Meyer a. a. O. 25, 306.

26) Oelsners Werk war am 7. Juli 1809 vom französischen National-Institut der Wissenschaften mit dem Preise gekrönt worden. Der Titel lautete damals: Des effets de la religion de Mahomed pendant les trois premiers siècles de sa fondation, Paris 1809.

27) Dies erhellt besonders, wenn man Oelsner mit Bayle vergleicht, bei dem Goethe nach der landläufigen Ansicht das Leben des Propheten gelesen haben soll. Bayle, Dictionnaire historique et critique p. 472: *Il y a des gens qui s'imaginent qu'il a pu (K) croire ce qu'il disait, et qui desaprouvent*

que l'on debite qu'il n'attira tant de sectateurs, qu'à cause que sa Mora s'accommodait à la corruption du coeur, et parcequ'il promettait au hommes un Paradis sensuel.

Remarque K (p. 473): Quelque specieuses que puissent être ces raison j'aime mieux croire comme l'on fait communement que Mahomet a été u imposteur; car outre ce que je dirai (b)ailleurs, ses manieres insinuante et son adresse à s'aquerir des amis, temoignent qu'il ne se servait de religion que comme d'un expedient de s'agrandir.

Nicht ganz so schroff urteilt Diderot, Encyclopédie XX, 735: *Apr avoir connu le caractere de ses concitoyens, leur ignorance, leur crédul et leur disposition à l'enthousiasme, il vit qu'il pouvait s'ériger en prophè il feignit des révélations, il parla; il se fit croire d'abord dans sa maiso ce qui était probablement le plus difficile. En trois ans il eut quara deux disciples persuadés: Omar, son persécuteur, devint son apôtre; bout de cinq ans, il en eut cent quatorze*".

Noch gemäßigter ist freilich Turpin, Histoire de la vie de Mahom Paris 1773. Vol. 1, p. 292 f.: *Il est possible, que Mahomet pur d'abo dans ses motifs, se soit proposé d'établir l'unité d'un Dieu Créateur, q doit un jour recompenser la vertu et punir le crime. Peut-être que scandali des cérémonies impures du Paganisme et des superstitions grossiers q infectaient l'Arabie, il aura voulu rapeller les concitoyens à un culte avo par la raison; ses essais auront enflammé son audace et séduit luimêu par l'éclat de ses conquêtes, il aura saisi le penchant du vulgaire pour merveilleux, comme le seul moyen de favoriser son entreprise et de perpetue ses succès.*

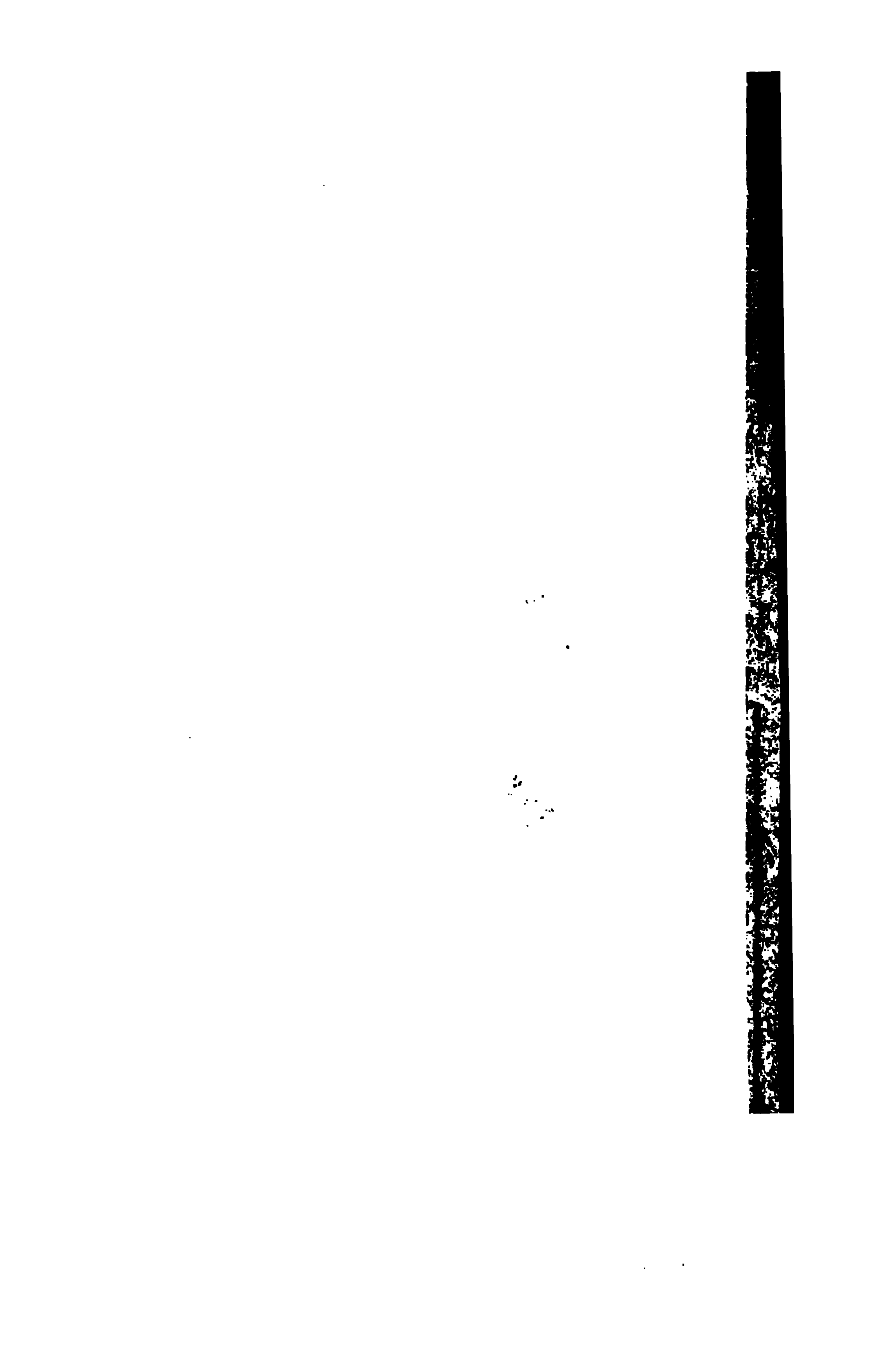
Ich kenne Turpins Buch sonst nur in deutscher Übersetzung. D französische Zitat bringt Hering a. a. O. S. 25. Er glaubt in ihm de Plan zum Mahomet schon angedeutet und hält sich für berechtigt, Turpi als Goethes Quelle hinzustellen; ich glaube gezeigt zu haben, daß er si hier irrt.

28) Der Grundgedanke des Mahomet klingt wenigstens in Klopstock Charakteristik noch nach. Vgl. Dichtung und Wahrheit III, 15 (28, 332 „Ein solcher Mann unterwindet sich der schweren Aufgabe zugleich sein eigene Würde und die Würde eines Höheren, dem er Rechenscha schuldig ist, durchzuführen, seinen eigenen Vortheil neben dem vi wichtigern eines Fürsten, ja ganzer Staaten zu befördern, und sich i dieser bedenklichen Lage vor allen Dingen den Menschen gefällig z machen".

29) Goethe hatte sein Leben eingehend studiert; vergleiche Werk 31, 126 f.

Lebenslauf.

Ich Friedrich Warnecke, wurde am 12. März 1881 als hn des Landwirts Heinrich Warnecke geboren. Den ersten iterricht erhielt ich in der Volksschule zu Gieboldehausen. m achten bis dreizehnten Jahre wurde ich privatim von erm Pastor Dralle in Wollershausen unterrichtet. Dann suchte ich drei Jahre die Landwirtschaftsschule zu Hildes-im, wo ich den Berechtigungsschein zum einjährigen Dienst hielt. Hierauf war ich bis zum neunzehnten Jahre prak-scher Landwirt. Ostern 1900 ging ich nach Halle, um ndwirtschaft zu studieren. Ich bereitete mich dann aber f der Anstalt des Herrn Dr. Krause für ein Realgymnasium r. Nachdem ich 1½ Jahr in Goslar ein solches besucht tte, erhielt ich das Reifezeugnis und studierte wieder in alle seit Ostern 1903: Deutsch, Geschichte, Englisch und hilosophie. Meine Lehrer waren die Herren Berger, emer. Brode, Fries, Grattan, Kirchhoff, Lindner, Saran, rauch. Uphues, Vaihinger, Wagner, Wilcken. Vor allem n ich den Herren Professoren Strauch und Saran zu Dank rpflichtet. Besonders wurden die literarhistorischen Übungen s Letzteren für mich bestimmend, mein Hauptstudium Goethe zuwenden.




Stanford Universi
3 6105 020

